

Revue de métaphysique et de morale


BnF Gallica

Revue
de
Métaphysique
et de
Morale

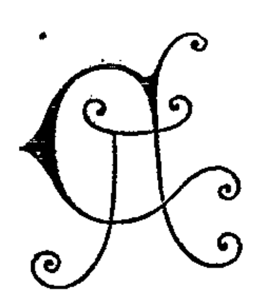
COULOMMIERS
Imprimerie Paul BRODARD.

Revue
de
Métaphysique
et de
Morale

PARAISSANT TOUS LES DEUX MOIS

DIX-SEPTIÈME ANNÉE — 1909

Secrétaire de la Rédaction : **M. XAVIER LÉON**



Librairie Armand Colin

5, rue de Mézières, Paris

REVUE

DE

MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE



CORRESPONDANCE INÉDITE

DE CH. RENOUVIER ET DE CH. SECRÉTAN

I. — *M. Renouvier à M. Secrétan*[1].

Paris, 5 janvier.

Monsieur,

Excusez-moi si je ne vous ai pas encore remercié de l'attention dont vous avez bien voulu honorer mes idées. Ce n'est la faute ni de ma volonté ni de vos excellents articles que l'on a eu l'extrême obligeance de me faire parvenir. Ils ont excité en moi le plus vif désir de vous témoigner toute ma reconnaissance de la bonne opinion que vous avez conçue d'un inconnu et de la recommandation que vous faites de ses recherches aux lecteurs sérieux. Permettez aussi que je vous félicite sincèrement de la profonde introduction dont vous avez fait précéder votre critique.

J'ai encore le plaisir, car c'en est un, Monsieur, que de se trouver d'accord avec un esprit aussi élevé et aussi consciencieux que le vôtre, de pouvoir réclamer contre l'interprétation que vous avez donnée à mes tendances sur certains points. Les formes étriquées de ce pauvre manuel que vous dites si bien n'être qu'un essai ne

1. Cette lettre doit dater de 1843 et se rapporter aux articles de Secrétan dans le *Semeur* des 16, 23 et 30 novembre 1842, sur le *Manuel de philosophie moderne*, par Renouvier.

m'ont pas permis de m'expliquer toujours comme je l'aurais voulu. Cependant j'ai retrouvé aisément les passages qui font foi de ma croyance philosophique à la personnalité divine et aux perfections morales du Créateur.

J'accepte avec empressement pour mon compte la promesse que vous faites à vos lecteurs d'accorder votre attention aux travaux que je prépare. J'ai autant à y gagner qu'eux et peut-être bien davantage.

Agréez encore une fois, monsieur, mes vifs remerciements et l'assurance de la considération avec laquelle j'ai l'honneur d'être

Votre très humble et très obéissant serviteur.

C. Renouvier.
Rue de Vaugirard, 57.

II. — *M. Renouvier à Mme Coignet.*

Paris, 2/12 1868.

Madame,

Je trouve sur ma table, en rentrant à Paris après une longue absence, les volumes de M. Secrétan et votre lettre qui, ne venant pas par la poste, a été maladroitement gardée par la concierge. Vous m'avez jugé bien indifférent ou négligent, et il s'en faut ici que je le sois. Je vous remercie de grand cœur du don que vous m'avez apporté de Suisse et de l'occasion que vous m'offrez de faire connaître mes ouvrages à une personne que j'honore et dont j'estime le talent depuis longtemps. Je suis même le très anciennement obligé de M. Secrétan : il a le premier rendu compte de mes *Juvenilia* de philosophie dans un journal d'alors : le *Semeur*, et cela avec une extrême bienveillance. Et il l'a peut-être oublié, mais je m'en souviens toujours. Je vais lui écrire pour m'excuser de n'avoir pas répondu plus tôt à son présent d'auteur, et aussitôt qu'auront paru mes deux gros volumes de morale, je les lui expédierai avec ceux des *Essais*. Ce sera dans quelques jours. Je remettrai cette même *Morale* chez vous dans les 24 heures de son apparition en librairie. Vous y trouverez les questions qui nous séparent de M. Secrétan et celle qui me rapproche beaucoup de lui, quoique sur un théâtre différent du sien, traitées avec tout ce que je peux avoir d'indépendance d'esprit et d'amour de la vérité. Il me tardera beaucoup de savoir si ces volumes obtiendront la même faveur que leurs

aînés, de vous, Madame, qui êtes la personne du monde à laquelle je voudrais peut-être le plus rendre mes vues acceptables en ce qu'elles ont de contraire au courant qui emporte le monde.

Agréez l'expression de mon affectueux respect.

C. RENOUVIER.

III. — *M. Renouvier à M. Secrétan.*

Paris, 2 déc. 68.

Monsieur,

Je vous remercie de tout mon cœur du don de vos ouvrages[1]. Il y a longtemps que j'ai appris à les estimer, mais je ne possédais que la *Philosophie de la Liberté*. Je vais lire les autres avec le même très vif intérêt, et je compte m'occuper longuement de tous, à propos de la grande question qui nous rapproche vous et moi, vis-à-vis du courant du monde, encore plus, je le crois fermement, que nous ne sommes séparés sur le point des rapports de la religion et de la raison : ce sera dans l'introduction de l'*Année philosophique*, *2e année* dont je m'occupe en ce moment. Ma lettre et mes remerciements sont bien tardifs, c'est que la lettre que Mme Coignet a bien voulu m'écrire en remettant les volumes chez moi, n'étant point arrivée par la poste, est restée sur ma table au lieu de m'aller trouver dans le midi, et je ne suis à Paris que d'hier. Aussitôt qu'auront paru deux gros volumes de *Morale* dont je corrige les dernières épreuves, je compte les joindre à quatre autres que j'ai publiés sous le titre d'*Essais de Critique Générale* et vous expédier le tout à Lausanne en retour du présent que vous me faites et que je n'aurais pas dû attendre. Vous rappelez-vous, Monsieur, avoir rendu compte autrefois dans le *Semeur* de mes *Juvenilia* de philosophie? probablement non, mais je n'ai point oublié la bienveillance avec laquelle vous accueillîtes alors un début si imparfait. Je suis resté votre débiteur depuis ce temps, au moins de ce qu'il m'est donné de produire à une époque de maturité plus grande.

Agréez l'expression cordiale de mes sentiments de sympathie et de respect.

C. RENOUVIER.

P.-S. J'ajouterai s'il vous plaît à mon envoi un ouvrage qui doit

1. Les ouvrages dont il est question doivent être les *Recherches de la méthode qui conduit à la vérité*, 1857, et le *Précis de philosophie*, 1868.

vous intéresser et que vous auriez reçu bien plus tôt si j'avais connu votre adresse. C'est l'œuvre posthume, complète en quelques parties, de mon ami et ancien camarade de l'école polytechnique, Jules Lequier. Édité par mes soins il y a quatre ans, il n'a pu, pour raisons particulières, être mis en vente. Je n'ose pas en faire l'éloge avant que vous l'ayez lu, parce que les termes de mon admiration vous sembleraient exagérés. Mais je suis sûr que vous le lirez tout entier dès que vous en aurez lu quelques lignes, et je compterai même sur vous pour le faire connaître dans le cercle de Genève où il n'est sans doute pas encore parvenu. Il est intitulé *La Recherche d'une première vérité*.

IV. — *M. Secrétan à M. Renouvier.*

Les Bergières, sur Lausanne, 5 déc. 1868.

Monsieur,

J'ai reçu avec un extrême plaisir la marque de votre bienveillant souvenir. Je me rappelle fort bien, en effet, avoir annoncé votre *Histoire de la Philosophie* dans le *Semeur* conjointement avec l'*Histoire de la Philosophie moderne* d'Ed. Erdmann, mais j'avouerai que la tendance doctrinale m'en a échappé.

Ce que j'y ai vu surtout, ce sont des expositions nourries, accusant l'étude des textes, et c'est pour ces qualités que je les ai recommandées à mes étudiants, pendant bien des années. Mais, privé d'organe et de contact avec le public depuis la suppression du *Semeur*, enseignant dans de petites villes où peu de choses arrivent, trop besoigneux pour acheter des livres, je suis resté étranger à vos travaux ultérieurs. Quelques articles dans la *Morale Indépendante* m'ont fait connaître votre tendance, puis j'ai lu le compte rendu de M. Ravaisson sur la foi duquel j'ai fait une page sur vous dans la *Bibliothèque Universelle* (actuellement à Lausanne) [1].

L'article (que j'aurais peut-être quelque motif de cacher) vous aurait pourtant été envoyé si nous avions possédé votre adresse que votre lettre ne me donne pas.

Je recevrai avec d'autant plus de plaisir votre envoi que j'ai déjà obtenu de la *Bibliothèque Universelle* la faculté d'y mettre l'été prochain deux ou trois articles sur la Philosophie Critique en France. Je présume d'après la nature de vos sympathies que l'œuvre pos-

1. *Bibliothèque Universelle*, 1868, t. XXXIII, 214-215, dans un article intitulé « La philosophie de Félix Ravaisson ».

thume de M. Lequier rentrera dans le cadre de cette étude. Je voudrais y placer aussi M. Tissot, M. Cournot, et peut-être M. Vacherot. Est-ce bien cela?

Un jeune professeur français de mes amis, M. Buisson[1], mon successeur à Neufchâtel m'a prêté, il y a quelques semaines la 1re *Année Philosophique* où j'ai lu votre Introduction avec un plaisir infini, malgré quelques divergences de tendance plus que de doctrine. La critique du Positivisme fait la matière de ma préface à la *Philosophie de la Liberté*, 2e éd. [2], j'ai dû m'avouer que celle de M. Ravaisson valait mieux que la mienne, et la vôtre m'a paru supérieure aux deux. M. Littré est, dit-on, un excellent homme, mais il le prend sur un ton qui appelle le sarcasme et sa manière de discuter philosophie me fait l'effet d'un bégaiement.

Puisque vous voulez bien parler de moi au public français, veuillez me demander ce qui pourrait vous manquer, la courte série de mes publications étant sur la couverture du *Précis*[3].

En attendant, laissez-moi dire, comme explication, que je suis licencié en droit et nullement théologien, que je ne reconnais aucune autorité en matière d'opinion et que mes idées sur la critique sacrée se rapprochent beaucoup de celles de M. Huet. Seulement, ne pouvant me départir de *Dieu*, qui est une nécessité pour ma pensée et l'évidence première, je ne trouve la conciliation du fait *a priori* et de l'expérience que dans la Chute et dans la Restauration. Mais la métaphysique du Christianisme qui forme mon deuxième volume de la *Philosophie de la Liberté* n'a plus pour moi qu'une valeur restreinte. Sans avoir positivement mieux, je n'y vois qu'une tentative pour s'expliquer les grandes doctrines du Christianisme historique dans un sens admissible pour la raison, c'est-à-dire compatible avec la conscience morale *qui reste le juge*. J'ai repris la même tâche dans mes *Essais de méthode*[4] et si toute la matière n'excitait pas chez vous une répulsion si vive, il vaudrait la peine de comparer les deux dogmatiques. Pour moi, le salut comme la disposition native au mal s'expliquent par la solidarité, qui est un fait d'expérience dont la

1. M. Ferdinand Buisson avait remplacé Charles Secrétan en 1866 comme professeur de philosophie à l'Académie de Neufchâtel.
2. *La Philosophie de la Liberté*, Cours de philosophie morale, 2 vol. in-8, Paris et Lausanne, 1849; 2e édition, 1868.
3. *Précis élémentaire de philosophie*, 1 vol. in-12, Lausanne, 1868.
4. *Recherches de la Méthode qui conduit à la vérité sur nos plus grands intérêts, avec quelques explications et quelques exemples*, 1 vol. in-12, 1857.

théorie ne doit chercher que l'explication, de sorte que je suis fort disposé à écarter toute spéculation sur les doctrines de Nicée; ma Christologie converge plutôt à l'idée de la Sainteté.

Saint = divin. La Divinité de J. C. = l'intégrité de l'humanité. Et généralement la question de *Dieu en soi* me devient étrangère, la vraie portée de la *Philosophie de la Liberté* est *critique*. Elle veut dire que la Divinité, soit la Bonté divinisée, sont *des faits* au delà desquels l'esprit ne peut et ne doit pas remonter, que Dieu en soi est insondable. Je sais parfaitement que ma formule : « Je suis ce que je veux », ne donne d'autre repos à la pensée que celui de la résignation.

Ma méthode apparente : le développement dialectique d'un concept universel et nécessaire, s'explique par une éducation philosophique allemande; j'ai suivi les cours de Schelling et de Baader dans la ville[1] où Krause venait de mourir, au moment où le Hegelianisme dominait tout. Mais ma tendance personnelle, qui n'a pas encore trouvé et ne trouvera peut-être pas son expression adéquate, serait bien plutôt de tirer la Métaphysique (la *croyance*) de la Morale, de compléter, de corriger, de développer les *Postulats de la Raison Pratique*, bref, de mettre à l'indicatif tout ce qu'implique la souveraineté de l'*impératif*, notre seule attache au monde intelligible.

Sauf une définition spéculative du *mal* moral (quant au contenu) trop faible pour l'analyse psychologique et d'ailleurs incompréhensible comme conséquence, la *Religion* de Kant *dans les limites de la Raison Pure* me semble la meilleure des dogmatiques.

Pardonnez-moi de parler ainsi de moi, veuillez recevoir mes remerciements anticipés pour l'envoi promis et me croire votre bien dévoué

CH. SECRÉTAN.

V. — *M. Renouvier à M. Secrétan.*

Paris, rue du Jardinet, 13, 10/1 69.

Monsieur,

Si je n'ai pas répondu de suite à votre infiniment aimable lettre du 5 décembre c'est que je croyais pouvoir d'un jour à l'autre faire partir le ballot que je vous avais annoncé et vous informer de l'envoi. Mais il y a eu quelque retard apporté à la publication de mon

1. Munich.

dernier ouvrage, qui en fait partie. Enfin M. Ladrange m'apprend qu'il a remis le tout aux messageries à votre adresse. Vous le recevrez j'espère sans encombre et sans frais. Je serai bien heureux d'avoir votre impression générale sur ma *Science de la morale*, quoique je ne me dissimule pas que nos vues sur le fond même de la morale (rationnelle et chrétienne comparées) doivent différer. Mais sur d'autres points de la plus haute importance, où nous ne suivons ni vous ni moi le courant du siècle, j'obtiendrai j'espère vos sympathies. Vous verrez que j'ai abordé le problème du mal avec conscience et sévérité et que j'admets une chute, moi aussi, tout en faisant effort pour ne pas m'éloigner des sens philosophique et historique des choses.

Je vous remercie beaucoup des renseignements nets, sincères et profonds que vous me donnez sur vos tendances et la marche de votre pensée. Je m'en servirai pour me préserver de toute erreur d'interprétation dans le compte que je voudrais rendre de vos travaux. Je ne pourrai malheureusement qu'être bien succinct dans cette tentative, car elle fera partie d'une longue étude historique sur *l'infini, la substance et la liberté*, où bien des noms anciens et modernes se disputeront la place. Du moins vous ne serez pas des plus mal placés, et je tâcherai d'exprimer toute l'estime que vos travaux doivent inspirer.

Je n'ai de vos ouvrages ni la *Philosophie de Leibniz* ni *la Raison et le Christianisme*, ni *l'Ame et le Corps*, ni *l'Université fédérale*. Mais je n'ose vous les demander, du moins jusqu'à ce que vous ayez une occasion de les envoyer à Paris, et en supposant que vous en ayez des exemplaires. S'il en est un dans le nombre que vous pensiez devoir m'être immédiatement utile, veuillez me le désigner et je l'achèterai ici.

Je vous recommande de *toute mon âme* la lecture des posthumes de Lequier. Vous y trouverez, outre les grandes beautés de style, toujours attrayantes, des convictions énergiques et originalement rendues sur la certitude et sur la liberté. La question de la *prescience et de la liberté* est traitée dans un dialogue véritablement étonnant d'une manière qui ne peut que vous intéresser vivement... Si quelques personnes de votre connaissance vous paraissaient (après que vous aurez lu) mériter le don de ce beau livre [1], qui n'a

1. En marge : je veux dire simplement devoir le lire avec intérêt et attention.

été tiré qu'à 100 exemplaires, j'en ai encore quelques-uns disponibles.

Il n'y a guère en effet de tendances philosophiques appréciables dans mes *Manuels*, dans le premier surtout, et j'ai abandonné celles qu'on démêlerait dans le second. Ma pensée a été complètement bouleversée il y a environ dix-huit ans. J'ai cherché ardemment toute ma vie. Pendant une certaine période, je me croyais rivé à des idées en vérité fort analogues à l'hégélianisme. La question de l'infini et des contradictions me travaillait. Le fond de mon travail et de mes progrès, depuis ma sortie de l'école polytechnique, tenait à l'idée que je devais me faire de l'infini considéré mathématiquement, c'est-à-dire dans l'espace et dans le temps. Là aussi fut ma révolution, et plût à Dieu que je n'eusse pas écrit une ligne auparavant!

Je recevrai avec beaucoup de plaisir le N° de la *Bibliothèque Universelle*[1] où vous avez bien voulu parler de moi. La critique, si critique il y a, ne me fait pas peur. Je me flatte d'être de ceux qui l'aiment, alors même qu'ils ont à en souffrir. Traitez-moi toujours avec la dernière rigueur. Quand la bienveillance y est aussi, rien de plus salutaire.

Croyez-moi votre bien dévoué C. RENOUVIER.

P.-S. Mille pardons pour la distraction qui m'avait fait oublier de vous donner mon adresse.

[La lettre de Secrétan qui fait suite à la précédente n'a pas été retrouvée.]

VI. — *M. Renouvier à M. Secrétan.*

Paris, 24/1 69.

Monsieur,

Je vous rends grâces pour l'envoi de la *Raison et le Christianisme* et la *Philosophie de Leibniz*. Je ne manquerai pas de les lire comme vos autres ouvrages que je ne connaissais pas encore et quelles que puissent être mes dissidences je suis sûr au moins de retirer de ma lecture le profit qu'on trouve dans le commerce d'un esprit tel que le vôtre. Mais je pense que je ne vous ai pas encore remercié spécialement pour la *Philosophie de V. Cousin*. Je l'ai cependant lu

aussitôt que reçu et j'y ai trouvé pour la première fois les appréciations d'un philosophe sur ce... faut-il dire hâbleur? Le discours de M. Mignet ne me fait pas changer d'avis sur l'insuffisance de toutes les autres critiques ou louanges arrivées à ma connaissance. Mais votre ouvrage est plein de pensées fortes et profondes devant lesquelles le pauvre adversaire est bien petit garçon : l'adversaire je veux dire l'éclectisme. Je n'ai point reçu de N° de la *Bibliothèque Universelle*, ce que je constate, non pour réclamation, car je serais désolé de vous causer le moindre tracas et je saurais peut-être bien trouver ici quelque part le N° en question, mais parce que vous m'annonciez l'envoi.

Vous voulez bien me consulter sur l'ordre à suivre dans la lecture de mes choses. Je crois que pour vous l'ordre de publication qui est celui de l'abstrait au concret, sera toujours bon. Seulement je vous signalerai dans le *second Essai* les chapitres sur Dieu et l'immortalité pour développement ou correction des thèses négatives du *premier*, et dans le *troisième* le chapitre sur le fond de la nature (chap. 4) et les deux précédents pour éclaircissement du point de vue définitif où me conduisent les thèses de méthode pure touchant la réduction de l'être au phénomène. Enfin le *quatrième Essai* et la *Morale* appartiennent à une autre série : la série morale et historique. Il me serait bien précieux de connaître votre impression générale sur mon dernier ouvrage, où je crois sentir quelque originalité, non pas s'il plaît à Dieu de la mauvaise, mais je ne voudrais pas non plus interrompre la marche que vous avez commencé de suivre et je suis confus autant que charmé de la quantité de temps que vous parlez de me consacrer. Combien je déplore que vous n'ayez pas la même liberté que moi pour vous livrer à la philosophie. Mais aussi quelle compensation que la bénédiction de la maison! Et vous l'avez.

C'est bien le moins que je fasse de mon mieux pour atténuer la peine toujours grande que vous voulez prendre avec moi, celle de pénétrer la pensée d'autrui sur des sujets difficiles. Commençons si vous le voulez bien par mettre de côté la question de l'existence de Dieu, de Dieu, c'est-à-dire ici d'une personne moralement parfaite et très puissante, auteur de ma nature, inspirateur de certaines de mes pensées, ordonnateur des conditions de ma vie et de la vie des êtres qui m'entourent; je déclare en conscience n'avoir rien écrit qui me parût contraire à la foi en Dieu, pris en ce sens. Loin de là, je crois avoir travaillé à détruire les dogmes philosophiques où se

trouvent selon moi (un peu selon vous aussi?) les plus mortels empêchements à cette foi, la digne foi anthropomorphique des véritables hommes de religion depuis les patriarches. Croyez-bien que je dis ceci fort gravement et sans ombre de dédain dissimulé. Mais je fais de la philosophie ou, si l'on veut, de la *métaphysique*, quoiqu'en partie négative. Alors je rencontre un Dieu non seulement différent mais contradictoire à mon avis avec le précédent et avec lui-même par les attributs qu'on lui donne : le Dieu des théologiens. Je voudrais pouvoir en débarrasser la philosophie, et je croirais que la religion n'aurait guère moins à gagner à cette délivrance. Je mets peu de différence logique entre les doctrines des indous, des alexandrins, de Parménide, de saint Thomas, de D. Scot lui-même, de Spinoza, de Hegel et de nos séminaires : les contradictions inhérentes à ces doctrines sont seulement avouées ou désavouées en différentes mesures...

Je conçois très bien que l'on veuille toujours poser une actualité éternelle pour expliquer les temporelles. Mais j'examine et je trouve que l'éternité *a parte ante*, si elle admet une variété nombrable, ne fût-ce que de pensée, dans son sujet, implique l'infini numérique effectué, donc contradiction; si elle n'admet point de telle variété, nous avons le *sphareos* de Xénophane : à quoi peut-il nous servir? nous n'en tirerons ni le monde, ni rien pour le monde. Je réclame votre indulgence pour des points imparfaitement accusés dans ce paragraphe.

Mais vous n'êtes pas loin de m'accorder cela si je comprends bien. Alors un mot encore et je me mets à mon tour sur la défensive. Ce mot c'est qu'en acceptant le Dieu commun de la philosophie et de la théologie vous acceptez le Dieu du panthéisme. Sur le terrain des idées de l'éternel et de l'infini, les philosophes qui nient la personnalité divine et humaine sont plus forts que ceux qui veulent y croire, car les premiers rencontrent une grande difficulté de moins. C'est ce que l'histoire des idées fait assez voir ce me semble. Le Dieu personnel a toujours été un intrus dans la grande spéculation et *toute philosophie*, comme le disait Jacobi, va au panthéisme.

Me voici sur la défensive : j'ai deux grandes raisons pour choisir comme je fais entre le non-compréhensible et le contradictoire que j'appelle plutôt inintelligible. 1° Si je n'accepte pas la contradiction, ce n'est pas précisément que *mon esprit s'y refuse*. Mon esprit est de même étoffe que celui de Hegel et ne se refuse à rien du tout quand

je veux. Mais c'est que je veux faire usage de ma raison dans les choses pour lesquelles elle me semble faite. Or si j'accepte la contradiction, pouvant l'éviter, tout prend chez moi une assiette fausse. Je ne sais plus bien pour quels motifs je n'embrasserais pas le scepticisme rationnel absolu, puis des mystères et folies, religieux ou autres, auxquels on n'a pas toujours tant à reprocher que la contradiction intrinsèque... Enfin je prends ce point là pour appuyer mon levier, comme vous voulez bien le dire, et l'autorité réelle est aussi pour moi dans cette certitude personnelle que j'embrasse résolument. 2° C'est que mon non-compréhensible est une limite et non pas quelque chose de compris. Mon attitude est de critique en cela, non de dogmatique; je reste en dehors, je dis que toute réalité (selon ma connaissance) est finie dans le temps et dans l'espace; je dis que ce qui est vrai de chaque réalité est vrai de toutes ensemble : pure logique; cela peut se démontrer. Je dis particulièrement que tout a commencé. Je dis aussi que je ne comprends pas ce qui est vrai, savoir que tout a commencé. Eh! sans doute, comment le comprendrais-je? Alors cela ne serait pas vrai. Il faudrait me soustraire aux conditions de la connaissance, lesquelles m'astreignent à demeurer dans l'enceinte des relations intérieures d'antécédent à conséquent en tous genres; il faudrait dépasser cela même que je pose comme limite, savoir le premier commencement; et je dis que c'est une limite. Vous voulez qu'au delà de cette limite il y ait un absolu, un pur inconditionné. Soit à présent. Qu'en ferez-vous? Je vous refuse le droit de le définir par les catégories de l'entendement. Alors vous poserez ces mêmes catégories en les affirmant et les niant tout ensemble (n'est-ce pas bien cela?). Je préfère avouer tout simplement qu'au delà de la connaissance, il y a l'inconnu essentiel. L'inconnu! définition bien pauvre pour être une définition suffisante et adéquate de ce que les hommes appellent Dieu !

Il me resterait à répondre au grand argument du bout de l'espace et du bout du temps : le bâton d'Épicure. Je le fais simplement : il y a dans l'espace deux éléments : une intuition, une relation *sui generis* envisagée entre les sujets soumis à cette intuition de la part de l'un d'eux. L'intuition suit partout son sujet : en ce sens il n'y a pas de bout de l'espace, l'espace ira partout où iront l'intuition pure et l'imagination proprement dite. La relation de son côté est envisagée entre des termes objectifs partout où il en est de tels. Où il n'y en a pas, elle n'est pas. Dans tout cela rien d'objectivement

infini; une possibilité indéfinie seulement. (Voir *1er Essai*, p. 290, 291, 295) (puisque vous voulez bien me permettre de ces renvois).

J'ai à vous faire mille excuses d'être si long. Je n'oserais pas l'être autant sur la deuxième question, celle cependant où vous entrez le plus malaisément dans ma pensée. Je vais tâcher de l'éclaircir en distinguant pour ainsi dire trois moments dans la marche de mes trois volumes. *Premier moment* : méthode pure, abstraction complète, procédé scientifique, s'il se peut et si je réussis. Sous ce point de vue je trouve que je ne peux définir l'être que par la *relation*, la *fonction* (au sens mathématique du mot), la *loi*. Quoique ce point de vue doive se particulariser plus tard, je dis toujours très naïvement que je ne conçois dans un être que ce que Leibniz appelait les *phénomènes réglés* (assemblés et réglés). Le reste, si reste il y a, échappe. Vous m'objectez l'emploi que je fais du sens vulgaire d'*être* et de *substance*. C'est alors que je parle ma langue, une langue humaine et que je me sers de métaphores inévitablement suggérées par l'imagination. Au reste, il y a un sens relatif du mot substance, que j'accepte : c'est le groupe du sujet défini par divers prédicats et auquel on ajoute ou retranche par la pensée la *note* d'un prédicat particulier. *Second moment* : celui où, traitant le problème de la certitude et ensuite, j'affirme volontairement l'existence réelle externe d'êtres semblables à moi ou différents, mais particulièrement de ceux qui me sont semblables; et où je reconnais à ces *groupes de phénomènes* des caractères, tant de constance que de développement qui leur constituent des destinées physiques et morales, et où enfin j'ouvre la porte à plusieurs hypothèses (dont les vraisemblances sont à rechercher) parmi lesquelles est l'hypothèse des âmes en divers sens excepté le sens de la substance soliveau, le seul décidément antiscientifique. *Troisième moment* : le fond de la nature, la question des êtres ou forces naturelles élémentaires. J'aboutis alors pour concilier la méthode idéaliste avec l'existence réelle des corps à une sorte de monadisme, mais grandement modifié par la négation de l'infinité, de la continuité et de la solidarité et débarrassé de ce *plein de matière* (et de ces substances au fond éternelles grosses d'une infinité de modifications) que Leibniz voulait passionnément conserver. Je trouve un ferme appui pour cette partie de mes thèses dans les tendances actuelles et très manifestes des sciences physiques et des mathématiques appliquées. Je suis un peu de l'avis de Ravaisson et à mes yeux l'idéalisme sortant des sciences de la matière

est incessamment appelé à faire une grande rentrée en philosophie. M. Pidoux disait aussi dernièrement quelque chose de semblable dans un rapport à l'Académie de médecine.

Voilà, cher Monsieur, me pardonnerez-vous ce *cher* en raison de sa spontanéité sincère et au sortir d'une espèce d'argumentation pleine de sympathie de ma part et non d'esprit cavillatoire? (Quelques heures passées avec vous sur ce papier, jointes à tous mes sentiments antérieurs m'ont inspiré cette familiarité malséante et que je voudrais maintenant vous communiquer), voilà ce que j'ai trouvé à jeter dans le petit abîme qui sépare toujours un esprit d'un autre esprit. Je voudrais bien du moins n'avoir pas été d'une brièveté trop obscure ni matériellement trop long.

J'ai mis à la boîte vos deux lettres après les avoir lues comme vous m'y autorisiez, et j'ai suivi avec beaucoup d'intérêt vos deux aimables polémiques avec ces messieurs du péripatétisme. En fait de doctrines ils pouvaient plus mal choisir, mais que je voudrais leur voir méditer le chap. IX de *peri hermeneias*, dût le XIIe Livre de la Métaphysique en souffrir. Je ne m'explique pas que M. Lachelier soutienne contre vous une thèse criticiste. Quel est ce mystère?

Quelle est cette *revue* de M. de Rémusat en 1867 ou 8 où vous me signalez une injuste appréciation? Ai-je bien lu? s'agit-il de la *Revue des Deux Mondes*? je rechercherai le N°. Il ne tiendra pas du moins à ma bonne volonté que la *plaisante* réparation n'ait lieu, plaisante en effet pour le public, pas tant qu'il semble au fond. Certes je hais, le mot n'est pas de trop, la religion comme établissement politique. Mais pour cette raison même et pour quelques autres, j'ai une vraie sympathie pour les églises protestantes modernes et je trouve presque tous mes contemporains bien aveugles. C'est une question de salut pour les races latines. Et malheureusement les sentiments catholiques règnent jusque sur les cœurs des ennemis affichés du catholicisme.

Agréez l'assurance de mes sentiments bien dévoués.

C. RENOUVIER.

Pourriez-vous me dire qui est, de quelle nation est M. Funck Brentano, auteur d'un livre intitulé : *Les Sciences humaines. La philosophie*, où je trouve du mérite? (paru l'année dernière).

VII. — *M. Renouvier à M. Secrétan.*

Paris, 21/2 69.

Monsieur,

Un peu le travail pressé que je fais pour *l'Année Philosophique*, et auquel je me suis acharné depuis deux semaines, un peu la crainte de trop prendre sur votre temps ont retenu ma réponse jusqu'aujourd'hui. J'ai été très ravi, très heureux de voir mon espérance si bien confirmée : l'espérance où j'étais que vous sentiriez à la lecture de mes ouvrages ce que j'ai senti à la lecture des vôtres, que nous sommes en sympathie bien plus profondément qu'en désaccord. Ce qui nous divise me paraît de plus en plus d'après vos lettres, et je voudrais qu'il vous parût, d'après les miennes, être une affaire, comment dirai-je? de scolastique. — J'ai reçu les Nos de la *Bibliothèque Universelle* et je vous en remercie vivement. Ce que vous dites de moi d'après M. Ravaisson m'a surpris en ce que votre intelligence y dépasse fort les renseignements que vous aviez alors. Il y a aussi un éloge auquel je suis très sensible : *philosophe de corps et d'âme*. Je le mérite un peu et le prends tout à fait en bonne part. Les points d'interprétation que je voudrais rectifier, il serait je crois inutile à présent de vous les signaler. J'ai réservé le second article (N° de novembre) pour le lire avec soin au moment d'entamer la partie de mon travail qui concerne les philosophes non panthéistes de notre temps, et c'est à présent même. Sur ce que j'ai pénétré jusqu'ici de vos pensées je ne peux pourtant pas vous promettre de ne trouver en vous ni traces ni semences de *panthéisme*. Serai-je devenu semblable à ce jésuite, dont le nom m'échappe, qui ne voyait partout que *athées*? Et dans le fait c'est encore une de mes dispositions d'esprit de trouver qu'on n'avait pas tellement tort autrefois de regarder le panthéisme comme une espèce d'athéisme. Si saint Thomas n'avait cru à Celui qui est assis à la droite du Père, et qui est une vraie personne, celui-là, je ne serais pas éloigné de regarder saint Thomas comme un athée...

Avant de consentir à la peine que vous m'offrez de prendre pour me procurer la lecture du t. II de la *Philosophie de la Liberté* je verrai s'il n'y aurait pas moyen d'en trouver encore un exemplaire à la librairie romande. Au reste, il me semble que j'ai tous les élé-

ments nécessaires pour ne pas me tromper gravement et ne rien être exposé à omettre de trop important.

Vous avez trois fois raison de ne désirer pas que nous entrions en polémique réglée. Puisque vous voulez bien me faire l'honneur de me lire avec tant d'attention je n'ai rien à demander. D'ailleurs la vérité fait son chemin en chacun de nous hommes de bonne volonté et l'expérience a mille fois montré le peu que valent les *ergo* pour modifier des assiettes de l'âme ou pour décider de nouvelles directions.

J'oserai seulement écrire ici quelques réflexions à propos et non pas contre des passages de votre excellente lettre.

La liberté, me dites-vous, à laquelle vous sacrifiez l'unité et l'infini — l'unité, oui en ce qui est incompatible avec la liberté; l'infini, oui, mais de quantum seulement, et qu'importe le quantum à la perfection, à l'absolu d'accomplissement, au τελειον? Ce que j'ai contre l'amour? — mais qu'il n'est pas une règle et ne peut pas être un précepte, une obligation — que nous n'en sommes pas dignes, qu'il nous faut être *justes premièrement*, comme a dit ce pauvre Rousseau — [je rectifie en relisant, car je crois qu'il a dit *soyons bons premièrement* mais il fallait dire *justes*] [1] — que les hommes se sont adressés à l'amour après avoir manqué premièrement la justice.

La doctrine de la souveraine liberté; *critique* plutôt que dogmatique... — Critique en effet en la séparant de tout verbe infini antérieur à la création. Alors elle coïncide, logiquement parlant, avec mon commencement absolu. Religieusement parlant je dirai, si j'ai cette foi, que dès le commencement tous les êtres ont un Père, un seul Père, et qui les veut libres. Cela ne m'enseignera rien en philosophie sur la question du *quid antea* et du *quare quid*.

Manifestation positive de ce qui n'a ni substance ni personne mais absolue liberté — dans cette formule observons que le *ce qui* reste sans autre prédicat que l'absolue liberté indéterminée de toutes manières.

Panthéisme, l'assujétir et non l'éliminer — je crois bien qu'on ne l'assujétit pas; et M. Grondat (*Philosophie de la Révélation*, livre de théologie catholique que je vous signale peut-être le premier) montre très bien à mon sens que la doctrine du verbe antérieur est le

1. Les mots entre tirets sont en marge dans le texte.

panthéisme même. Or cette doctrine semble bien avoir voulu assujétir le panthéisme sans l'éliminer.

Je vois partout des influences réciproques et je ne crois pas aux substances séparées. Mais posons mieux la question : ne voyez-vous pas des puissances RÉELLEMENT ambiguës avant l'acte. Les êtres prédonnés où siègent ces puissances-là sont *séparés* par elles, en un sens clair et positif de ce mot *séparé*.

Si tout a commencé, avant *rien n'était*, *rien était...* — voici un passage de mon Funck Brentano qui en a de bons et de profonds : Nous ne pouvons songer à *nier ni à penser* ce qui ne nous est donné en aucune manière. Ainsi quand nous disons qu'antérieurement à la création il n'y avait rien, ce n'est qu'un abus de mots et de fonctions que nous commettons attendu que ce rien pour être logiquement conclu devrait être postérieur à quelque chose d'existant, etc. [Au reste : *rien n'était* est une négation sous condition. *Rien était* est l'énoncé d'une contradiction dans les termes et je ne vois point comment cet énoncé se substituerait logiquement au premier [1].]

Il peut y avoir une éternité autre que notre succession... si la mémoire... si la prévision... — il me semble qu'on a beau faire, on ne pense *rien* quand on pense une pensée qui n'est ni la pensée permanente d'un système invariable d'objets, ni la pensée successive d'objets variables (je prends les *objets subjectivement* pour bien concentrer ma thèse). Or la première pensée n'est pas la *vie* de la pensée, et Dieu est un Dieu vivant, dit-on. La seconde pensée entrerait dans le type de l'éternité dite *successive*, mais, *a parte ante*, elle implique, à cause du quantum infini des idées multipliées ou répétées avant la dernière [2]. — La pensée immuable de l'objet immuable, je ne saurais non plus la concevoir que comme un acte identique indéfiniment répété. La suppression du temps me confond; et quand je vois des hommes comme M. Hirn ou M. Cournot y arriver, je ne

1. Les mots entre tirets sont en marge dans le texte.

2. Il me vient l'idée de compléter la logique de ma remarque en complétant mon dilemme. C'est un quadrilemme qu'il faut ici, en toute rigueur. Les deux hypothèses qui restent à prendre en considération sont celles-ci : la pensée permanente d'un système successif d'objets : c'est l'éternité simultanée de Boëce et je la crois parfaitement contradictoire. Enfin la pensée successive d'un système permanent d'objets (subjectivement considérés, toujours); ici la contradiction serait avouée de tous, mais aussi la spéculation n'a aucun intérêt à s'y engager, c'est cependant la situation faite à l'homme dans la supposition de l'éternité simultanée si c'est Dieu qui voit les choses comme el es sont. (Grâce pour le défaut de précision de quelques termes peut-être. Je vous signale la division comme utile et vous la formulerez mieux si vous voulez.)

suis pas édifié autrement que pour faire cette remarque que nous sommes plus brahmanes que nous ne pensons, et je me prends de sympathie pour les vieux juifs anthropomorphistes.

Il me reste, Monsieur, à m'excuser très sérieusement de vous avoir de nouveau soumis des pattes de mouche de métaphysique. Voyez-y, je vous prie, un nouveau témoignage de la sympathie extraordinaire qui me pousse à tenter une sorte de compénétration mutuelle de nos manières de penser. Adieu, je vous souhaite santé — et loisir aussi s'il se pouvait, pour vous d'abord, puis pour moi, c'est-à-dire pour votre correspondance. Je déplore amèrement qu'un penseur de votre force soit obligé de donner des leçons particulières et je voudrais que vous pussiez n'être comme moi qu'un philosophe de *corps et d'âme*.

Votre bien dévoué, C. RENOUVIER.

P.-S. Préparez-vous cependant une 2e édition de votre second volume, et avez-vous un libraire bien disposé?

VIII. — *M. Secrétan à M. Renouvier.*

Bergières, sur Lausanne, le 17 mars 1869.

Monsieur.

J'ai terminé hier un premier article sur la Critique générale, commencement d'une série sur la Philosophie critique dans l'Empire français, qui paraîtra je ne sais où, dans la *Bibliothèque Universelle*[1] ou dans la *Revue Chrétienne de Paris*, probablement dans celle-ci, plus indulgente à mes longueurs. Je ne suis point content de ce commencement. Ces volumes, où je me suis attaché avec une jouissance passionnée, ne sont plus dans mon esprit; l'unité que je croyais en avoir si bien saisie, m'échappe et m'oblige à tout recommencer. Mon premier article ne va pas plus loin que le premier volume, les catégories et la loi du fini. Il débute par une page sur la critique en général et par quatre ou cinq sur Kant, terme de comparaison.

Vous me trouverez très impertinent, mais vous m'excuserez en songeant à la nécessité d'être tranchant quand on ne peut pas s'arrêter, et de réveiller le lecteur par quelques mots vifs, quand les

1. La philosophie critique en France et M. Charles Renouvier, *Bibliothèque Universelle*, septembre et octobre 1869.

matières sont si difficiles. Au fond vous trouverez mes lettres. Vous sentirez aussi comment, auprès d'un public exclusivement théiste et généralement orthodoxe, j'avais besoin de tomber sur votre métaphysique pour faire pardonner et partager mon admiration pour votre philosophie morale.

J'étais sûr que vous ne trouveriez mon 2e volume nulle part, mais je n'ai pas donné d'instruction précise pour vous l'apporter, puisque vous pensiez n'en avoir pas besoin. Cependant j'aimerais que vous le lussiez quand vous aurez un peu plus de loisir, et je prierai M. Hollard, votre voisin et mon ami, rue Madame, de vous l'apporter. C'est un excellent et charmant jeune père, tout théologien qu'il soit, pasteur d'une chapelle séparée et directeur d'un Bulletin théologique à quatre Nos par an. Pour mon volume vous le trouverez détestable comme philosophie, ou plutôt vous lui refuserez absolument ce nom; mais peut-être le jugerez-vous plus favorablement au point de vue pratique, comme tentative de s'expliquer le christianisme de manière à y trouver (à en faire?) une doctrine conforme aux besoins de la conscience morale et de la société libre. Quoi qu'il en soit, c'est bien ce que j'ai écrit avec le plus d'amour et aussi ce qui a été le moins négligé du public.

Je songe bien à réimprimer ce volume, mais je ne peux le faire qu'avec une préface qui marque précisément comment je comprends maintenant le rapport d'un travail de ce genre avec la science et c'est une grande difficulté. Ensuite je n'ai pas de libraire; j'ai fait la première édition à mes frais et j'ai gagné quelque chose, pour la 2e j'ai vendu un certain nombre d'exemplaires à quelques libraires protestants de Suisse et de Paris, depuis rien, et j'ai encore du découvert. Comme métier la philosophie ne vaut pas les allumettes chimiques et les bétons agglomérés. Pourtant je n'en suis pas à donner des leçons particulières, j'en donnerais bien s'il s'en présentait, mais les huit que je fais (par semaine) sont mes trois cours de l'Académie[1]. Vous ne sauriez croire combien votre sollicitude pour ces choses personnelles m'a touché.

En métaphysique je ne réplique plus. Du moment qu'il vous faut surtout des idées claires et point de contradictions, je tirerais toujours la courte bûche.

Je veux seulement m'expliquer : la doctrine de la souveraine

1. Académie de Lausanne, transformée en Université en 1890.

liberté n'a de valeur que comme limite, comme critique dans ce sens que nous devons nous expliquer le monde par l'amour absolu, en vertu de l'idée de perfection constitutive de notre raison, mais que cet amour absolu ne pouvant de nature être qu'un fait, suppose une puissance antécédente laquelle j'appelle absolue liberté = inconnu, soit commencement absolu (éternel). Dieu est le fait. Sur *l'amour* au point de vue de la philosophie de l'histoire, ou plus simplement de l'histoire, je suis de votre avis plus qu'à trois quarts.

Et je crois qu'on peut le voir dans mes petits livres. Spéculativement, je crois que l'opposition de justice et d'amour ne vaut pas. Il n'y a pas de justice sans amour, vous l'avez dit vous-même, il n'y a pas non plus d'amour vrai sans justice, l'amour sans justice, l'amour sentiment *n'est pas l'amour.* L'amour c'est *la volonté que l'être soit,* l'amour c'est l'affirmation de l'être, l'amour c'est l'Être, l'amour c'est la plénitude débordant, l'amour c'est la *Création.* Et de même dans les rapports d'homme à homme. Celui que j'aime, je le veux, je le veux homme et par conséquent je le respecte ; je ne m'arrête pas devant lui comme devant une barrière à mon égoïsme. Je m'arrête parce que je la pose — Et réciproquement.

Rien était : pure chicane de mots, pure tentation insidieuse, ou affirmation agressive de ma conviction ; je passe expédient là-dessus.

Éternité qui n'est pas l'infini du temps. Je ne prétends pas la comprendre ni réfuter vos arguments ; néanmoins l'antithèse fondamentale du temps et de *l'esprit* me reste manifeste et je constate des contradictions dont il m'est encore moins possible de m'abstraire que de les résoudre. Vous dirai-je toute mon ambition, qui ne se réalisera point? Ce serait de vous faire avouer que mon point de vue serait le bon, s'il était permis à l'esprit humain de se contredire et de raisonner hors de l'expérience possible, en raison d'un but déterminé et légitime. Tout comme je suis prêt à reconnaître la supériorité du vôtre, si l'esprit consent au commencement absolu.

J'ai reçu hier une lettre de M. Lachelier, très intéressante mais qu'il faut étudier, sur notre question de la foi au monde objectif, etc.

Il me semble vous avoir beaucoup emprunté. Je serais tenté de mettre sa lettre dans la mienne, si je ne craignais l'indiscrétion de vous en imposer la lecture.

Voici quelques mois que je ne vous quitte pas un moment, pour

ainsi dire, et j'y trouve un plaisir singulier. Le saurai-je faire partager?

Quoi qu'il en soit, je reste bien tout à vous.

CH. SECRÉTAN.

IX. — *M. Renouvier à M. Secrétan.*

La Verdette, près le Pontet par Avignon, 13/4 69.

Monsieur,

Que de choses je voudrais vous dire, qui se pressent dans mon esprit chaque fois que je reprends vos lettres si nourries, où chaque mot fait penser; il faut cependant se borner à marquer des points en passant, et séparés les uns des autres. Ma réponse a été retardée cette fois par une indisposition, ensuite par les petits tracas ou affaires d'un départ. Me voici à la campagne pour longtemps selon toute apparence. Je me suis bien félicité d'avoir eu le temps, oh! bien juste, mais le temps de lire avant de partir votre 2e volume que M. Hollard a eu l'extrême bonté de m'apporter lui-même et que j'ai été forcé de lui faire rendre, sans avoir le plaisir de l'aller remercier de vive voix, non plus que de donner une suite aux quelques mots de théologie philosophique échangés le jour de sa visite. Veuillez lui dire, puisque vous correspondez avec lui, combien j'en ai eu de regrets, et lui demander s'il a reçu le volume que j'ai laissé commission à quelqu'un de reporter rue Madame? J'ai donc lu ce complément développé de certaines de vos pensées. Il me manquait en vérité plus que je ne l'avais supposé; cependant les pages, déjà imprimées alors, qui vous concernent dans mon article de l'*Année*, n'ont point à en être modifiées. Je me serais seulement étendu sur certain sujet un peu davantage. Ce sera pour une autre occasion. Il faut vous dire maintenant ce que je pense de cette partie de votre ouvrage. J'en ai été vivement frappé pour le talent et pour l'étendue du système, touché pour tant de sentiments nobles et généreux que je ne puis que partager; j'ai été étonné qu'une construction aussi complète et imposante n'ait pas eu plus de retentissement, d'autant plus que vos idées ne sont pas après tout si contraires qu'on le croirait au courant général de la spéculation, et même de notre époque; j'ai admiré la force et l'excellement bien dit de tant de vos formules, acceptables ou non qu'elles fussent pour moi; et avec tout cela je dois avouer que mon admiration a été à tout moment combattue par

cette sorte de répulsion que j'éprouve en présence des doctrines d'unité de l'être. Puis cette répulsion même, analogue à celle que me cause la théologie du Bagavatapourana, par exemple, cédait à des attraits d'un autre genre. En cherchant à me rendre compte ou de ce qui manque d'éclaircissements, ou plutôt de ce qui m'échappait dans une lecture trop rapide, j'ai prononcé dans ma pensée le mot *métempsychose*, et je n'ai pas été surpris de le retrouver ces jours-ci dans l'article Rémusat (N° de la *Revue des Deux Mondes*, resté ici avec tous mes livres). Je n'estime pas moins le susdit article diculement écourté et plein de bévues en ce qui vous concerne.

Enfin, que vous dirai-je, je me sens obligé de classer *in petto* votre doctrine parmi les doctrines panthéistes sur un point, mais je ne sais pas s'il faut dire essentiel, puisque votre unité crée des unités aussi, c'est-à-dire réellement libres, et n'est elle-même que liberté avant d'être sujet substantiel. Ce sont différences capitales.

J'ai reçu également avant de quitter Paris votre discours à la séance de l'Académie de Lausanne. Merci de l'envoi, j'y ai trouvé des traits historiques de votre carrière de professeur, et je l'ai lu avec le même intérêt que tout ce que vous m'avez donné. La conclusion : que le christianisme est un objet d'études, un problème et non point une autorité... que *notre pensée* ne relève d'aucune autorité quelconque, vous met assurément, par la méthode, qui en tout est le principal, dans le protestantisme le plus libéral qui soit possible. Si après cela vous êtes orthodoxe en ceci ou cela, c'est que *votre raison se reconnaît* dans ce point d'orthodoxie. C'est bien tout ce qu'on peut demander. Mais comment la raison se peut-elle reconnaître dans la partie mythique et dans la partie légendaire de la christologie? il ne suffit pas pour justifier de cela, de construire un système; mais ce système doit être : 1° rationnellement déterminé à une solution unique, sans hypothèses ad libitum; 2° d'accord avec la critique historique ou celles de ses parties qui entrent dans le domaine des faits empiriques. Hors de là je ne dis pas qu'il n'y ait rien, loin de moi cette pensée, mais je dis qu'il y a des religions, des églises, et non une philosophie.

Je continue à vous être infiniment reconnaissant pour le soin et le scrupule que vous apportez dans la lecture des *Essais*. Vous me comblez. Je n'ai pas eu, je n'aurai peut-être jamais d'autre lecteur tel que vous, et pour cela seul, je me trouve amplement récompensé de ma peine. — Vous êtes trop bon de m'avertir de ne pas compter,

pour l'article que vous préparez, sur des manifestations de bienveillance qui appartiennent à l'amabilité et charité des relations privées. Le ton *tranchant* doit accompagner nécessairement les affirmations libellées pour le lecteur. J'ai besoin d'ailleurs de vous offrir la même excuse au sujet de ce que vous lirez dans l'*Année*. Nous sommes obligés en écrivant des articles de critique, et montés comme de raison au sommet de nos convictions propres, d'assumer des rôles de juges. On demeure modeste dans le fond, j'ose croire que je demeure modeste, si ce n'est pas être orgueilleux que de dire cela. — Au reste, je n'ai pu m'étendre autant que je l'aurais voulu; vous verrez de combien de philosophies et de philosophes je parle pour traiter mon sujet! Mais j'espère avoir pu témoigner au moins l'estime très particulière que vos travaux m'inspirent. — J'ai consacré en outre de petits articles bibliographiques au *Cousin* et au *Précis*.

En métaphysique : je trouve çà et là dans vos livres de si intéressantes formules qui vont à l'idée de pur commencement, que je vous crois obligé de dire que Dieu, par sa face regardant la créature, commence en voulant et créant, commence dis-je, à être ce que nous appelons être, commence purement avec le temps. Par sa face qui regarde à soi, ou avant ce commencement de l'être, dans ce que vous appelez *inconnu* et *commencement absolu* (*éternel*), Dieu n'est, quant à nous et à notre connaissance, que limite, il n'en faut donc rien dire. En n'en disant rien nous évitons de nous contredire. — Ne serions-nous pas alors bien près de nous entendre? — La contradiction ne vous répugne pas assez. Pensez donc si nous admettons la contradiction, des systèmes analogues à ceux de G. Bruno et de Hegel sont fort acceptables, sauf amendement que chacun proposera. Et quels dogmes, ne deviendront pas possibles, où sera la barrière? Nous pourrions dire avec tant de grands docteurs, que des actes sont parfaitement libres, tout en étant compris individuellement et déterminément dans les moments d'une loi éternelle. Nous retirerons à volonté d'une main ce que nous aurons donné de l'autre. Par quel critère nous sera-t-il permis de discerner entre les contradictions *in objecto* que nous accepterons et celles que nous repousserons? Cette objection me semble bien grave. Pourquoi dirais-je votre système le meilleur de tous *s'il était permis à l'esprit humain de se contredire?* Cette permission tend au contraire à rendre tolérables bien d'autres systèmes encore. Sur l'amour, notre litige paraît n'être que verbal, mais alors je comprendrais mieux votre pensée, si vous

disiez que Dieu est éminemment *justice* (avec *amour*). Justice est un nom de la volonté raisonnable et de la raison même. La mathématique universelle, la loi physique sont justice d'ordre matériel, la logique est justice d'ordre formel en tout. Enfin ce grand nom s'universalise comme l'esprit. Mais l'amour! C'est la passion, le désir d'union, etc. Je vois bien et j'ai toujours admis que justice n'est pas sans amour. Mais amour peut être sans justice, tout le monde l'entend ainsi. Qu'ensuite il soit juste aussi, c'est précepte et non pas nature.

Assurément j'aurais lu avec grand plaisir et profit la lettre de M. Lachelier. Je ne crains que d'être indiscret en vous donnant la peine de me faire de ces communications.

Croyez bien, Monsieur, à mes sentiments les plus dévoués.

C. Renouvier.

P.-S. Je me suis abonné dernièrement à deux publications de chez vous, la Revue *Théologie et Philosophie* de M. Dandiran et la petite feuille de M. Buisson à Neufchâtel. N'auriez-vous pas quelque autre recueil à me recommander à titre de renseignement? Mais il me faut malheureusement la langue française. Je ne peux lire hors cela qu'un peu d'anglais et d'italien.

Mon adresse est en tête de la lettre.

X. — *M. Secrétan à M. Renouvier.*

Berne, le 15 juillet 1869.

Est-il possible, Monsieur, que j'aie laissé passer trois mois entiers sans répondre à votre lettre de la *Verdette*, quinze jours sans vous remercier de votre envoi et de vos comptes rendus si intéressants, si substantiels et si bienveillants? L'effort que j'ai fait au commencement pour vaincre mon impulsion n'explique pas un tel retard. Il y faut joindre une grippe tenace, maligne et ensuite des travaux d'urgence faits dans mes sottes conditions de santé. Une lettre, pour moi, ce n'est pas nécessairement un jour, mais une chose impossible après le travail du jour, qui ne peut durer que quelques heures. Je ne m'excuse pas de ce dont vous profitez, mais je ne veux pas vous laisser douter que cette correspondance m'est d'un prix immense et compense avantageusement tout un nuage de contrariétés.

La grippe m'a arrêté net dans l'élaboration de mes articles, interrompus à la fin de l'analyse du 2e *Essai*, soit de l'influence de la liberté sur nos jugements, où je me reconnais votre disciple. Je vais m'y remettre pour tout de bon dans quinze jours après trois ou quatre jours encore d'un repos nécessaire et une corvée d'examens que je redoute horriblement. L'ouvrage qui est venu à la traverse après la grippe, a pour occasion l'article Janet, *versus* Guizot dans la *Revue des Deux Mondes*. Je reviens donc sur les points les plus contestés de mon système. J'ai essayé de distinguer bien, suivant votre conseil, ce qui est Philosophie de ce qui est croyance historique, et dans la manière dont je traite cette dernière je crois me tenir dans les limites de la critique et de la raison. Ce sera peut-être trop rationaliste pour le rédacteur de la *Revue Chrétienne*, pourtant la forme seule diffère de ce que j'ai dit ailleurs. Vous trouveriez là toute ma pensée sur le réalisme ou Panthéisme humanitaire qu'on me reproche, et qui me paraît plus qu'induction et théorie, mais point de fait, vérité de fait, ou peu s'en faut. — Vous y trouveriez aussi ma pensée sur la contradiction et sur la méthode telle qu'elle s'éclaircit peu à peu sous l'influence de vos objections. Je n'entends pas qu'on puisse accepter les contradictions purement et simplement. Les contradictions qui ne sont pas nécessaires, comme celle des futurs indécis et de la prescience divine, il faut les repousser, car ce qui oblige à affirmer cette prescience, c'est l'opinion conservée qu'il n'y a pas de tels futurs. Les contradictions dont les termes sont nécessaires, s'il en est de telles, se ramènent sans doute à constater une lacune dans notre connaissance effective ou dans notre connaissance possible, c'est une idée limite. Peut-on n'en rien dire, comme vous l'exigez? C'est une question que nous discuterons encore ensemble quand ma critique de votre système aura paru. Je n'ai pas ma propre théologie spéculative assez présente pour me défendre contre vos censures imprimées, dont il y aura sans doute de très fondées. Je dis bien, comme vous me l'imposez, que Dieu commence avec la création, mais que, ne pouvant entendre ce qu'il est en lui-même, on puisse supposer, enseigner qu'il n'est rien en lui-même, qu'il n'y a rien (mieux, qu'on ne doit rien mettre) derrière le commencement, voilà ce que je n'accepte pas encore. Je m'en tiens donc à ceci : les contradictions réellement irréductibles marquent la limite de notre entendement. Mais après avoir accordé à l'ancienne logique ce point, qui est le tout, j'en reviens à penser avec Cusa,

avec Bruno, avec Kant, avec Fichte, Hegel, etc., etc., que le concret se forme par l'assemblage des oppositions et que l'esprit humain d'abord sollicité de se prononcer entre une thèse et une autre thèse également abstraites et fausses, trouve la vérité (relative) dans la synthèse. Si la Trinité n'est pas de bonne théologie, elle est au moins d'excellente logique et Hegel n'est pas le premier qui ait proposé la logique à nos adorations.

J'ai été heureux de constater que sous les noms de justice et d'amour nous entendons la même idée morale, considérée seulement de préférence sous l'aspect positif ou sous l'aspect négatif. J'ai été heureux surtout que vous l'ayez reconnu. Quant au choix de l'expression, que vous critiquez, elle n'a rien d'affecté, rien de voulu, elle se présente la première à l'esprit, à l'oreille plutôt, formée par l'éducation religieuse protestante, tandis qu'elle doit choquer celle qui aurait l'habitude toute passive d'entendre parler d'amour au sens des romans et surtout des romans français. Mais le sentiment, isolé, n'est qu'un mobile, le motif serait le désir, le désir de se procurer la jouissance de ce sentiment, ce serait un motif égoïste.

Je ne vous parle point encore aujourd'hui de votre dissertation dont le commencement m'a paru admirable, mais que je ne puis pas achever maintenant. Je ne vous ai rien dit de votre grande Morale, parce que je ne veux point éventer le parfum de mon admiration avant d'avoir écrit ce que j'en dois écrire. J'ai tout lu depuis longtemps, mais ce sera à recommencer et j'en suis bien aise. Plus j'étudie vos ouvrages, plus je me sens en sympathie avec eux, mais plus aussi je me renforce dans l'idée qu'il y a ici comme ailleurs une résultante à trouver et que là est la vérité.

J'ai déjà commencé à vous piller sur trois points au moins : la distinction entre la science et la philosophie (où j'étais d'avance à trois quarts converti) comme on voit par la *Méthode* et l'*Essai sur le Positivisme*. 2° Le rôle du libre arbitre dans l'adoption des croyances, doctrine qui précise et éclaircit excellemment la première, enfin la distinction du droit de la paix et du droit de la guerre en morale, dont j'avais aussi une sorte d'équivalent, mais bien moins clair. Il me semble qu'à certains égards mon résumé critique dans la *Philosophie de la Liberté* prélude à votre *Essai* d'aujourd'hui, qui est infiniment plus complet, qui arrive aux contemporains et qui pourtant repose sur une étude directe tout autrement complète et solide. J'ai le sentiment que ce dernier *Essai* va révolutionner un peu mon

Cours d'Histoire de la Philosophie. Il est urgent que j'achève et fasse paraître mon étude de votre *Critique*, autrement cela deviendrait suspect.

Combien de fois n'ai-je pas déjà rêvé et projeté d'aller vous voir à La Verdette! Je crois que cela ne s'exécutera pas, et probablement il vaut mieux pas. Cependant je ne puis m'empêcher de vous demander combien de temps vous restez là-bas et à quelle distance vous êtes d'Avignon où je me trouve avoir des cousins et quelques connaissances? Si j'étais *vrai philosophe* comme vous me faites l'honneur de le dire au public, je me dirais que le mieux est l'ennemi du bien et que je risque fort, par l'effet de telle ou telle particularité de mon esprit ou de mon caractère que je connais trop bien, de perdre ou du moins de tempérer trop le sentiment bienveillant que vous m'accordez. Mais je ne suis point assez philosophe, point assez pur esprit pour ne pas désirer vous serrer la main. Quel événement n'est-ce pas pour moi d'avoir trouvé si tard, dans un camp opposé et presque dans une autre étoile, une pensée convergeant à la mienne (et combien plus ferme et plus complète!) quel orgueil de l'avoir sentie au premier mot et bien avant de la comprendre, quelle reconnaissance pour la peine que vous prenez de m'introduire et de me recommander malgré la différence des cocardes.

Vous voulez bien vous étonner que ce soit encore à faire. Ah! j'aurais long à vous en dire là-dessus, mais c'est un vilain chapitre. Ce petit article de M. de Rémusat[1], bouffon de parti pris, je l'avais sollicité par une longue lettre que l'aimable accueil personnel de M. de Rémusat m'avait fait risquer. C'est de ma 2e Édition de la *Philosophie de la Liberté* que je le priais de parler. Celle-ci avait, il est vrai, été déjà l'objet de deux mentions dans le même recueil : 1° de M. Saisset en 1850, deux lignes contenant une grosse perfidie, au lieu d'un compte rendu substantiel et raisonné qu'il m'avait formellement promis, ceci ou à peu près : « Un philosophe de Lausanne dans un livre riche en brillants aperçus *nous fait connaître la nouvelle philosophie de Schelling!!!* » 2° Vers 62 de M. Edmond Schérer, autrefois ami très particulier, me réfute ou me sabre en trois ou quatre lignes, *sans me nommer* autrement que : « Une philosophie issue de Schelling ». Puis l'auteur a ajouté mon nom dans une note très flatteuse *dans la reproduction de ses articles en volume, chez*

1. De la philosophie religieuse contemporaine, *Revue des Deux Mondes*, 1867, p. 761 et suiv.

Lévy. Le bon billet qu'a La Châtre. M. Paul Janet lui, à ma sollicitation pour être annoncé, a eu le bon goût de répondre qu'il n'en ferait rien; mais cette demande venait après une démarche formelle, faite par lui auprès de moi pour l'envoi de mes ouvrages : *quia nominor leo*, parce que je suis dans la chaire de Moïse. Vous voyez que je suis assez connu des gens du métier. *Ravaisson*, qui n'a rien dit de moi dans son rapport sur la philosophie française *et anglaise*, me connaît très bien, nous nous sommes vus à Munich chez Schelling et l'un chez l'autre en 1839, et nous avons échangé nos livres à Paris en 1850. On n'aime pas les concurrences voilà tout. Le Paris littéraire a ses plombs comme Venise, tout n'y est pas babylonien, allez, et le pays se prête à l'étude des infiniment petits. Mais j'oubliais que vous n'y croyez pas. Une question sur mon papier qui finit. Comment sans Dieu et sans le double fond de Kant, pouvez-vous conserver à la loi morale sa valeur pour ceux dont la conscience reste muette? au nom de quoi les jugez-vous, vous? Comment la morale ne s'éteint-elle pas dans le phénomène psychologique. Instruit là-dessus, j'essayerais de repousser la critique ordinaire contre la morale religieuse. Ceci n'est pas une lettre et n'appelle pas de réponse; je vous écrirai après avoir étudié l'*Année Philosophique*.

Adieu, Monsieur, croyez-moi bien tout à vous.

Ch. Secrétan.

XI. — *M. Renouvier à M. Secrétan.*

La Verdette, 14/8 69.

Cher Monsieur,

J'aurais bien volontiers attendu la seconde lettre que vous avez la bonté de me promettre après lecture achevée de l'*Année Philosophique*. Ma paresse y eût trouvé son compte, jointe au désir d'épargner à vos occupations ou tracas, accompagnés encore de mauvaise santé, le surcroît d'ennui — peut-être — de mes pattes de mouche. Mais vous me faites deux questions auxquelles il est urgent que je réponde au moment où commencent les vacances. La *Verdette* est à 10' de la gare du Pontet, et celle-ci est la station la plus proche d'Avignon en remontant le cours du Rhône. Il y a de plus un service d'omnibus entre Avignon et le Pontet. Si vous vouliez accepter l'hospitalité, certes bien modeste, mais indépendante, que *la Verdette* vous offre de grand cœur, vous auriez de là toutes les facilités

possibles pour visiter vos amis et parents d'Avignon. L'indépendance dont je parle a la forme d'un pavillon dont plusieurs de mes amis se sont déjà contentés, tout rustique qu'il est, et qui a le mérite de les mettre exclusivement sous leur clé. Il est situé près de la petite maison neuve que j'habite avec ma vieille femme dans un grand enclos de bosquets et de prés, et nous avons pour proche voisin et habitant des vieux bâtiments de la *Verdette* un phalanstérien comme il y en a peu, M. Ch. Bouchet Doumenq, mon ami, tellement ami que je croirais en le louant avoir le mauvais goût de me louer moi-même. Vous voilà j'espère bien renseigné. J'ajoute que je resterai très probablement ici et sauf absences accidentelles jusqu'au printemps prochain.

Comment répondre maintenant à la crainte, pour moi vraiment trop flatteuse, que vous exprimez sur l'opinion que votre personne, succédant à vos ouvrages, pourrait me donner de votre mérite? Par une crainte toute pareille, et probablement mieux fondée, tant je me sens, et pour une quantité de raisons, éloigné du type de l'homme aimable, comme moi-même je le concevrais! J'ai toujours été un silencieux et un sauvage, abondant en argumentations seulement.

Le détail que vous me donnez de vos malheurs de publicité est *navrant*. Logé à peu près à la même enseigne que vous, *la conspiration du silence*, je ne m'explique pas le fait entièrement de la même manière. Du moins je crois qu'il faut y tenir compte de l'embarras que la philosophie officielle et salariée éprouve toujours en présence de la philosophie qui philosophe et la veut forcer elle-même de philosopher. Je ne mets pas, il est vrai, Ravaisson, parmi ces impuissants et ces écoliers qui professent. [M. Scherer non plus assurément; mais M. Scherer qui se croit désabusé de tant de choses et se réfugie dans sa superbe hégélienne, ou, moins que cela, tue le temps en se livrant au délassement littéraire, n'est plus capable de l'effort qu'exige une forte lecture — j'en ai peur [1].] Aussi ne puis-je imputer qu'à oubli l'absence d'un article pour vous dans le *rapport*. Ravaisson est bienveillant, sans passion, trop, bien trop sans passion. Il eût fallu qu'il se trouvât quelqu'un pour lui dire : Vous ne pouvez pas oublier Secrétan! Y pensez-vous! Tenez, relisez donc ceci et cela : voila les volumes que vous ne retrouvez plus dans vos

1. Les mots entre tirets, en marge.

enfers! etc., etc. Ce quelqu'un s'est trouvé pour votre serviteur : Vous ne pouvez pas oublier Renouvier!...

Combien il me tarde de connaître la critique de *ma critique* à laquelle vous travaillez! Je n'ai pas su comprendre d'après votre lettre si la *Revue Chrétienne* a déjà donné quelque chose de vous dans ces derniers temps. Ne manquez pas de me le faire savoir de suite quand cela arrivera, afin que je me procure les numéros.

Vous me demandez comment sans Dieu et le double fond de Kant je peux conserver la valeur de la loi morale pour ceux dont la conscience est muette? J'avoue ne le pouvoir pas. Au nom de quoi je les juge? Je ne les *juge* pas, je les soumets, s'il y a lieu et si cela m'est possible, à telles mesures pour ma préservation. Mais votre hypothèse ne répond que rarement à des faits tranchés. Comment font les tribunaux pour estimer sujets de la loi positive, pour *juger*, ceux dont la conscience n'est pas même sensible à la crainte, ceux qui sont trop des animaux pour être des criminels? Comment, au nom de quoi les juges selon le décalogue peuvent-ils juger ceux qui ignorent ou nient l'autorité de Moïse? — Dans les cas moyens la conscience n'est pas muette, elle parle un langage plus ou moins clair qui, tel qu'il soit, me paraît être l'unique source réelle du sens de la loi, quelque autre origine que l'on attribue en outre à l'autorité des prescriptions. Si celle-là manque, je compterai peu, quant à moi, sur cette autre; mais enfin je n'empêcherai pas qu'elle existe et et soit utile à ceux qui la croient, tout en ne me flattant pas de la trouver bonne pour *conserver la valeur* de la loi morale.

Je réponds jusqu'ici à une question que vous m'adressez. Je serai moins dans mon droit, et pourtant je me laisse tenter à noircir ce reste de papier en vous soumettant quelques réflexions nées de la lecture de votre lettre.

« Rien derrière le commencement, voilà ce que je n'accepte pas encore ». *Rien derrière*, etc. Voilà ce que je n'entends pas non plus proposer [en un sens où *rien* signifierait *quelque chose qui est rien absolu et connu de moi comme tel*][1]. *Rien de déterminable sous les conditions de notre connaissance.* Rien d'intelligible voilà ce que j'exige et ce que vous accordez je crois sans en être sollicité.

... « Avec Cusa, Bruno, etc., que le concret se forme par l'assemblage des oppositions, et que l'esprit humain, obligé de se pro-

1. Les mots entre tirets, en marge.

noncer entre une thèse et une antithèse également abstraites et fausses, trouve la vérité relative dans la synthèse... » Je réclame ici une distinction entre les synthèses de *termes contradictoires*, tels qu'en comportent les catégories, et les synthèses qu'on voudrait former de *propositions contradictoires*. Si l'on admet de ces dernières, si l'on croit par exemple n'être pas forcé d'opter entre : Le monde a commencé. Le monde n'a pas commencé, etc., je demande qu'on me ramène aux mystères du brahmanisme, ce sont à ma connaissance les plus puissants produits de l'esprit que la contradiction n'arrête pas.

Il ne me semble pas, quand je vois les théologiens, que leur opinion touchant la prescience divine provienne de ce qu'ils ne conservent point de futurs indécis. Il me semble au contraire, qu'ils voudraient bien en conserver de tels, et souvent ils prétendent le faire. Mais ils en sont empêchés par les exigences de l'idéal d'unité absolue du penser et de l'être.

Ce n'est pas la lecture des romans, quoique fort instructive, qui m'a le plus éclairé sur les *dangers du sentiment*. Mais c'est l'histoire des religions, la vie même des Saints, le spectacle journalier de la politique des églises et de la direction ecclésiastique. Je suis frappé de la faiblesse de l'esprit de justice dans le monde religieux... Mais je n'en suis pas étonné, car le sens le plus profond des deux grandes religions du *Salut* me paraît consister en ce qu'elles ont fait un immense effort pour gagner à force d'amour, de grâce et de sacrifices le prix promis à la justice et dont l'antiquité s'était pourtant rendue outrageusement indigne. Ah! qu'il est temps que le papier manque, n'est-ce pas?

Croyez toujours à toutes et à mes plus vives sympathies

C. RENOUVIER.

XII. — *M. Secrétan à M. Renouvier.*

Bergières, sur Lausanne, 19 août 1869.

Je ne sais, Monsieur, jusqu'à quel point ma lettre datée de Berne trahissait l'extrême embarras de l'écrivain. Pressé par le devoir et la honte, j'étais retenu par un fâcheux accident : mon zèle à lire l'*Année philosophique* me l'avait fait emporter par monts et vaux si bien que mon exemplaire, doublement cher par votre nom, était

perdu! Quoique l'ouvrage soit à Lausanne, où il s'en est vendu quelques volumes, j'ai dû en faire revenir un de Paris. Ce n'est que sur ce 2e exemplaire que j'ai pu voir combien vous m'avez traité amicalement, car enfin quoique parlant de moi d'une manière flatteuse et surtout fort bienveillante, bienveillante au point d'amortir l'éloge, car il est impossible de n'y pas soupçonner quelque chose de personnel, en revanche vous avez assez malmené mon bon Dieu, en choisissant l'expression douce. Mais ce qu'il y avait de positivement propre à toucher et par le sentiment inspirateur et par l'importance du service rendu, c'est de m'avoir mis à la toute belle place de votre morceau, en me laissant le soin de marquer les points qui vous séparent de Ravaisson, puisque enfin parmi les contemporains, c'est Ravaisson dont le chapitre vous importait le plus. Je suis donc beaucoup trop partial dans cette affaire pour pouvoir porter un jugement grave; et, si je vous dis que ce morceau *l'Infini, la Substance et la Liberté* m'a paru admirable de concentration, d'énergie, de limpidité, et sauf respect, d'un style moins technique, moins individuel, mais beaucoup plus humain que tels des grands volumes, n'en prenez que ce que vous voudrez. J'ai beaucoup admiré l'article Aristote, qui m'a positivement instruit. J'aime aussi que vous mettiez l'accent dans l'œuvre de Kant où Kant l'a mis lui-même, dans la partie positive, mais positive au sens humain, relatif, subjectif [1].

Après avoir lu votre compte rendu, je suis très honteux de mes articles où j'ai laissé des vivacités qui auraient presque l'air d'ingratitude et d'impiété. — Honteux, dis-je, et plus encore embarrassé, voici le fait : les articles sont destinés à la *Bibliothèque Universelle*. Le premier doit paraître au 1er septembre : mais l'épreuve ne m'en a pas encore été remise. Il comprend, après une introduction telle quelle sur la critique en général et sur Kant, une analyse de votre *premier Essai*.

Le deuxième article doit être le dernier, parce que le directeur n'en veut que deux et parce qu'il ne veut pas que cette matière, un peu compacte, il est vrai, envahisse les Nos de l'hiver, du réabonnement, etc. Ces articles [2] ne doivent pas dépasser sensiblement deux

1. Article de Renouvier dans l'*Année philosophique*, 2e année 1868 (paru en 1869), p. 177, 469 et 477.

2. Ils ont paru sous le titre de : « La philosophie critique en France », dans la *Bibliothèque Universelle*, 1869, t. XXXVI, p. 91 et suiv. et p. 234 et suiv.

feuilles chacun de la *Bibliothèque*. Au point où j'ai conduit le deuxième il a bien déjà cette étendue et pourtant il ne contient que l'analyse telle quelle du *2e Essai* (d'après le résumé) celle du 3e et le commencement de la *Morale*. — Tout le *Droit naturel*, le *4e essai*, les conclusions, etc., sont en arrière.

Je puis ajourner le *4e Essai*, malgré son importance, comme commençant une série inachevée et me dispenser ainsi de citer les terribles choses que vous dites sur les origines du christianisme; je puis ajourner les résumés, les conclusions, attendu que je compte reprendre l'année prochaine cette étude de la philosophie critique en France, mais il s'agit de conclure *dès ce moment* sur les deux volumes de morale et de la façon dont je suis enferré, je ne puis plus disposer que de 4 ou 5 pages d'impression. Le vrai est que la première lecture tout en me laissant une idée très nette de vos opinions ne m'en a pas laissé une du plan, du mode de démonstration, etc. *qui me permît d'écrire* d'abondance; avec le tout sous les yeux, je relis et relève à mesure ce qui me semble la substance, toujours trop pour mon cadre. — Dans le *2e Essai* je n'ai guère relevé que la théorie de la liberté en général et de son rôle dans le jugement qui me paraît une chose capitale, un grandissime triomphe du sens commun sur toutes conventions, prétentions et affectations (y compris les miennes); j'ai fait l'analyse littérale de la philosophie de la nature, partie critique, où votre idée que les corps chauds ont chaud a fait faire de terribles haut-le-corps à mon docte ami Naville. Les 239 premières pages de la *Morale* m'en coûteront bien six et je suis à un point où il me faut de la force d'âme et l'absence totale de papier blanc pour ne pas ouvrir une discussion critique en règle. En effet, s'il y a un mérite au delà du devoir, si ce mérite est le sacrifice, inspiré par *l'amour raisonnable*, sans acception de personne, l'amour de l'humanité, si cet amour raisonnable n'est que la perfection du devoir envers soi-même (p. 239), si le devoir envers soi-même est à la base du devoir de justice (p. 85), que devient l'opposition du devoir et du mérite? que devient l'opposition de la justice et de l'amour, dès qu'on prend l'amour au sens raisonnable, au sens positif et non pas au sens de l'amour passionné, qui, faisant acception des personnes, poursuit en réalité une satisfaction personnelle et n'est dès lors qu'une forme de l'égoïsme et du besoin? — Je mets ceci ici pour en décharger mon article, qui n'en peut plus, et je vous prie de venir à mon secours : l'auteur seul peut se résumer.

Marquez-moi, je vous prie, dans le droit naturel, un ou deux points sur lesquels vous pensez bon d'attirer l'attention et qui me dispensent, non de tout relire, mais de faire un sommaire pour lequel la place me manque. Déjà au début j'ai signalé la définition de l'état de guerre et le parti que vous en tirez pour donner à la casuistique un principe solide, service analogue à celui que l'analyse des conditions du jugement rend à la doctrine académique de la vraisemblance.

En attendant mieux, laissez-moi vous dire que je comprends parfaitement votre acharnement à faire tout reposer sur la justice, votre antipathie pour l'amour en opposition à la justice, vos observations sur le mépris du juste dans le monde religieux (ce qui est vrai chez les protestants aussi) et dans ce sens je reconnais que ce traité peut avoir une grande utilité pratique pour redresser les idées, mais on ne redresse un bâton qu'en le courbant en sens inverse, la bonté se trouve rentrer chez vous tantôt dans le devoir envers soi-même tantôt dans la passion. Il y a décidément là des préoccupations et par suite des préventions, des obscurités, une résultante finale à dégager; il y a un point où la dialectique doit montrer que Justice, Raison, Amour, Liberté, ne sont que les pans d'une pyramide, des valeurs échangeables, les noms d'un seul et même. Ce point, il faut le gagner, l'occuper et l'illuminer.

En attendant votre réponse, je vais corriger le commencement, retranchant ici et là un mot, une ligne, ce qu'on pourra dans un tissu déjà trop serré et gagnant le plus économiquement possible le commencement du droit naturel. L'article doit être remis le 8 septembre pour paraître le 1er octobre. Après l'avoir livré je pourrai faire mon havresac et prendre un billet de chemin de fer. Irai-je à Venise suivant mon premier projet? Accepterai-je votre aimable invitation? — Je le ferais sans hésiter, si je ne l'avais un peu trop directement provoquée, mais je passerais là-dessus si vous me promettiez revanche. J'habite une belle campagne isolée dans les prés à 3 kilomètres au-dessus du lac Léman dont nous embrassons le bassin, la chère est assez méchante, pas exclusivement végétale, mais pour quelque temps on pourrait s'y faire : en huit ou dix jours si nous étions en vacances, en un peu plus si les cours avaient recommencé, je vous ferais parcourir les beaux points de cette grande vallée qui doit intéresser un riverain du Rhône. Si n'aimez courir, resterez tranquille et votre solitude sera respectée. Donnez-moi une bonne parole et je suis tout décidé, persuadé qu'il y aura

moyen de corriger ce que votre végétarianisme pourrait avoir de déprimant pour l'estomac d'un gros homme de cinquante-cinq ans. Nos vacances finissent le 20 octobre.

Enchaîné au logis jusqu'au mois d'août, avec très peu d'excitation intellectuelle dans une petite ville assez délabrée et où seize ans d'absence m'ont dépaysé, j'ai réellement besoin d'une secousse périodique, si possible de voir quelques lieux nouveaux. J'ai déjà traversé Avignon, Nîmes et Marseille, c'est pourquoi je spéculais sur Venise et les lacs Lombards et le Tyrol; mais si vous me donniez la clef du pavillon, je pourrais rayonner de là sur des points inconnus : Les Baux, Vaucluse, le Ventoux par exemple, et plus loin Montpellier, où j'ai des amis, Cette, Toulon. Avec l'appoint de votre visite promise, le plateau provençal l'emporterait.

La *Revue Chrétienne* du 5 août a publié mon premier article contre Janet traitant de la solidarité, du péché originel, et de l'unité de l'humanité, pure philosophie, j'espère. Le n° de septembre donnera le deuxième sur la Rédemption, l'Incarnation, etc., le tout pris dans le sens naturel, moral et philosophique. L'élément de la foi chrétienne y est mis à part et...

(*La fin de la lettre manque.*)

XIII. — *M. Renouvier à M. Secrétan.*

La Verdette, 26/8 69.

Je risque fort, Monsieur, si je continue ainsi, d'arriver trop tard pour répondre à une question que vous m'adressez et peut-être aussi pour agir de mon mieux dans une résolution que vous avez à prendre. Je sacrifie donc bravement les arguments dont l'amoncellement présumé me faisait craindre d'avoir à noircir plusieurs pages, j'abandonne toute polémique, excepté sur le point où je suis interrogé, et je vais au plus pressé. Parlons d'abord de votre excursion de vacances. Vous me demandez une promesse en échange, une *bonne parole* au moins, comme vous voulez bien le dire. Si vous saviez à quel point je suis devenu sédentaire, à quel point presque morbide, jusqu'à ressentir une sorte de maladie nerveuse à l'approche de chaque déplacement projeté et voulu, vous n'insisteriez pas sur la *promesse*. Quant à la bonne parole qui doit mettre à l'état de projet bien séduisant, d'un de ces projets qui eussent paru con-

tenir le bonheur même, au temps de la jeunesse, avant que l'expérience eût montré qu'on devient incapable d'en réaliser cela seulement qui dépend de nous, oh! cette parole je vous la donne avec ardeur. Quant au petit côté de la chose, au régime végétal dont vous me menacez, quoique âgé de cinquante-cinq ans et point gros homme, je le supporterais peut-être, il est trop de mon goût, pour ne pas s'accommoder à l'occasion à mon triste tempérament. Mais savez-vous que vous m'effrayez par la manière dont vous mettez en avant les défauts de l'hospitalité offerte, et aussi par la description sommaire des lieux naturellement splendides que vous habitez et qu'il faut que j'oppose aux petitesses d'ici. Voilà que me revient à la pensée tout ce qu'on dit de la propreté hollandaise, du confortable suisse, de l'art maisonnier et du genre de luxe bourgeois, souffrez que je dise *protestant*. Et je me dis : voilà que tu as invité un homme de ces bords à visiter ta saleté provençale, tu as donné le nom de pavillon à un taudis où tu amasses tes brochures poudreuses, à une fournaise, sous le toit, dont les murs sont imparfaitement colorés d'un rouge à la colle. Tu as à la vérité une chambre moins imprésentable à offrir, mais celle-là n'est pas isolée. Tu n'as pas averti que les ressources alimentaires étaient bien défectueuses chez toi... Mais enfin voilà qui est fait, un devoir rempli, quoiqu'un peu tard, et vous ne tomberez pas tout à fait dans un piège en vous rendant à une invitation que m'a seul inspirée le vif désir de causer avec vous, de connaître le langage amical et familier d'un philosophe à la fois si profond et plein de sentiment et dont les aventures spéculatives ont encore en un sens ma sympathie quand elles n'ont pas mon approbation.

Je regrette fort que cette sympathie ait percé dans mon étude de *l'Année 2e* — au point de faire croire à l'existence de préventions comme l'amitié en a — de moi à vous. J'aurais dû me méfier de cela. Il vous reste un demi-moyen d'y remédier. C'est de taper ferme sur moi. N'y manquez pas, je vous en supplie, je serais bien fâché, tout en tenant à votre estime beaucoup, que vous voulussiez, de peur de paraître me rendre le mal pour le bien, atténuer les jugements que votre foi porte sur mon incrédulité et que vos coreligionnaires attendent naturellement de vous. Et croyez bien surtout que je ne suis pas d'humeur à vous dire par pur compliment ce que je dis ici et en attendant au fond tout autre chose.

Vous me reprochez de faire aboutir à une opposition la justice et

l'amour, le devoir et le mérite, quoique de même source selon moi. Je ne vois nulle contradiction à admettre de telles oppositions de fait et entre des éléments moraux qui se déterminent diversement. Tout l'homme n'est-il pas d'une seule source? et pourtant l'homme est un chaos d'oppositions inextricables!

L'homme après le péché n'est presque plus capable de mérite ni d'amour raisonnable. Le désir de mériter lui devient même un piège. Trop heureux s'il peut seulement payer partie de ce qu'il doit, au lieu de se flatter de *donner* du sien. Il peut encore connaître, observer jusqu'à un faible point des devoirs déterminés, rendus positifs; il peut s'élever parfois à la notion de quelques principes généraux de devoir : égalité, respect passif, contrats formels, etc. Mais n'ayant pu arriver socialement à un degré passable de perfection en ces choses mêmes, il s'est rejeté sur d'autres, amour, mérite, sacrifice, etc. Manquant de pain il s'est voulu nourrir de brioches; la passion a pris le pas sur la raison, a prétendu donner ou suppléer le règlement... et de là amélioration, élévation du cœur, abaissement de l'esprit et du caractère. — Vous demandez que je vous marque un ou deux points pour jeter du jour sur mes deux volumes. Je pourrais peut-être vous signaler les courts chap. 47, 48 surtout p. 307, comme ayant trait à ce qui vous intéresse le plus. Mais vos objections me montrent, hélas que je n'ai pas réussi à dire ni à faire entendre en 800 pages ce dont je suis le plus pénétré. Triste sort et que Écrire est difficile chose! — Quant à une vue générale ayant valeur de plan et de méthode, je ne vois toujours que la paix et la guerre bien remarquées de vous — mais non pas seulement comme apportant des règles à la casuistique, je veux dire plutôt comme propres à rendre compte de l'altération empirique des droits et devoirs, de la justice. La loi rationnelle du débit et du crédit constants et constamment égaux dans *l'amour égale justice*, la loi du travail à fins mutuelles toujours naturellement dirigé au mieux de tous, d'un commun accord et sans effort, cette loi de béatitude cède la place en fait à la justice qui calcule et pour qui l'amour n'est rien, et au *Droit* fondé sur la défense. Maintenant que préférons-nous? contrefaire les anges en cherchant dans l'amour-passion (sous les noms de sacrifice, dévouement) la part de justice nécessaire? Nous allons continuer à nous dévorer faute de loi. Ou tâcher d'être des hommes et consentir à n'aller à l'amour que par les étapes d'une justice peu amoureuse? Voilà la question. Que ne l'ai-je posée seulement?

Les anciens sont tombés tout en ayant pensé bâtir sur la justice, ce que voyant, les religions du salut ont pris un autre principe. Si ce dernier a eu peu de succès, faut-il pour cela reprendre le premier qui en son temps a fait pire? Je réponds à cette question que je ne connais pas de temps pires que ceux des siècles IV à XV. Ensuite on a commencé à faire mieux, un peu mieux, qu'à aucune époque, je crois cela, mais je crois aussi qu'il n'en est ainsi qu'à cause du contenu de quelques mots dont les anciens sont les auteurs et qu'ils nous ont légués en périssant : la raison, la loi, le droit, la philosophie... plus poésie et ses branches, les leçons et les modèles.

La bonté se trouve rentrer tantôt dans le devoir envers soi, tantôt dans la passion... il y a là décidément des préoccupations... j'avoue les préoccupations, mais où donc est la contradiction? La bonté est passion essentiellement, j'ai cru cependant pouvoir la prendre pour objet d'un devoir envers soi, en tant que nous devons la cultiver... (ch. 22). Mais je ne défends pas mes expressions trop souvent équivoques ou mal inspirées sans doute.

Il est temps de conclure. J'ai encore trouvé moyen d'être long tout en ne voulant toucher qu'un point, j'ajourne les autres. Ma conclusion pour notre polémique, c'est que j'accepte volontiers votre formule de la justice fondée sur l'amour et amour réglé par la justice, je la trouve psychologiquement vraie. Mais cette formule ne lève pas l'opposition entre les sociétés conventuelles des saints ou prétendus saints qui ne se reconnaîtraient point de droits et n'auraient pour règle que l'amour de Dieu et du prochain joint aux autres commandements divins, et les sociétés civiles fondées sur le contrat, le droit individuel et la propriété.

Mille salutations cordiales avec remerciements anticipés pour ces consciencieux compte-rendus qui vont paraître. Encore une fois ne me ménagez en rien et si j'ai dit des choses trop terribles punissez-moi.

Votre tout dévoué. C. RENOUVIER.

P.-S. Comment est-il possible qu'après l'accident de l'*Année* perdue vous n'ayez pas recouru de suite à la source d'ici ? J'en ai quelques exemplaires là qui ne font rien et comment jamais les placerai-je si bien que je ne l'eusse fait là ?

XIV. — *M. Secrétan à M. Renouvier.*

Les Bergières, le 29 août 1869.

Monsieur.

Excusez, s'il se peut, mon indiscrète demande de l'autre jour et surtout n'y obtempérez pas, si vous étiez porté à le faire, car tellement quellement l'article est fini et je n'ai plus la force de le remanier, tout pénétré que je sois de son insuffisance. Au lieu de lire deux fois à quelques mois d'intervalle *La Science de la Morale*, il aurait fallu la lire deux fois de suite, la plume à la main, et écrire au plus tard huit jours après. Mais c'est fait. Néanmoins, si ce travail me fait peu d'honneur, il n'en servira pas moins votre philosophie dans nos pays.

9 heures. J'en étais là quand le facteur m'a apporté votre bonne lettre. Je vais regarder p. 307, 1er volume, si j'y ai négligé quelque chose. Mon compte rendu se perd dans les détails. Il est trop tourné aux solutions pratiques et néglige trop ce que vous relevez avec raison : la critique, la déduction du fait présent, parce que j'ai voulu réserver l'*Essai IV* et ses frères à venir pour un compte rendu de votre *Philosophie de l'Histoire*; toutes les méchancetés avouées sont du reste dans le premier article : *Initium ex nihilo*. Le second n'en est que plus perfide, comme Ravaisson je vous tire à nous. Voici quelques mots de ma conclusion de ce matin, antérieure à votre lettre :

« Par l'opposition de bon sens et toute chrétienne de la paix identique à l'ordre, à la raison, à la nature, et de la guerre, qui est l'accident, le désordre et le fait avec lequel il faut toujours compter, l'auteur a planté le vrai jalon qui permet à l'esprit de s'orienter dans le chaos des faits et des idées sociales...

« Pratiquement *nous souscrivons* à tout ce qu'il dit pour la justice telle qu'il la définit, et contre l'amour tel qu'il le comprend. Mais son idée fondamentale ne nous semble pas encore tirée au clair. La morale juridique franche et sèche ne fonde pas le droit sur le devoir... Cette justice puisée dans le devoir envers soi-même, ce devoir envers soi-même qui implique la bonté (Dieu sait pourquoi !), cette bonté méritoire qui est le devoir transfiguré et ne trouve de limite que dans les obligations contractées; tout cela vient d'un fond qui se traduirait aussi bien dans une morale sérieuse de

dévouement et d'unité. Tout cela fait penser à cette âme que Tertullien prétend naturellement chrétienne », etc.

Je ne vois pas dans votre lettre de quoi changer cela et je ne m'en soucierais guère; lu surtout par un public qui se croit chrétien, je songe moins à briser sa formule qu'à en purifier le contenu, si je le puis. Les religions ne sont pas nécessairement stationnaires. Je veux faire lire votre ouvrage; le scandale viendra assez tôt pour ceux qui liront, mais avec viendront aussi, pour quelques-uns, l'instruction et l'édification. Quant à ce qui est manqué dans ce compte rendu de la morale, c'est bien décidément manqué.

Merci pour le reste de votre lettre. Je n'ai pas réclamé, mais crains le végétarianisme, comme conséquence de vos principes. La belle campagne n'est pas à moi, nous sommes de petites gens et le pavillon ne me fait pas peur. Seulement après la fluxion aux dents, j'ai pris la goutte à l'orteil et je ne sais plus s'il me sera possible de quitter le logis cette année. On me fait boire de l'eau de Vals. Si j'allais la chercher à Vals cela m'amènerait bien près de chez vous. Vous craignez les déplacements, mais vous avez pourtant logis en ville et à la campagne. A votre prochain départ pour Paris, ou si c'est impossible, de Paris, quoi de plus simple que de faire le petit détour par Genève et Lausanne? Ce n'est qu'une halte, et vous retrouverez à Lausanne une ligne assez courte par Neufchâtel et Pontarlier, sans revenir sur vos pas. Le train partant d'ici à 1 heure vous amène à Paris à 5 heures du matin. Par le temps qui court, passeports supprimés, douane suisse = 0, douane française, peu de chose, il n'y a rien de plus simple que cela. Pour moi si je parviens à me mettre en route, je vous écrirai alors de Grenoble ou de Vals.

Je ne réponds pas à votre critique de la morale ecclésiastique parce que j'entre tout à fait dans votre sentiment : Je n'ai relevé les chapitres signalés, 47, 48, que d'une manière très générale, toute discussion de détail m'eût entraîné fort au delà des bornes : Je vous ai suivi pied à pied jusqu'au droit public où je lâche et me borne à une table des matières.

Je ne suis pas de force à discuter avec vous sur le Moyen Age, etc. Quand vous dirigez vos arguments contre la continuité et la nécessité du progrès, je les admets; quand contre le Moyen Age comme résultat de la prédication chrétienne, je vous trouverais bientôt incomplet et injuste. Un point saillant : la civilisation finit et recommence. Rome a dépeuplé l'occident, Rome, l'empire, non

l'Église, nouveaux peuples, nouvelles langues, nouvelle jeunesse, nouvelle épopée, nouvelle Troie. — Ce n'est pas aux temps de civilisation du monde ancien, mais à son temps de barbarie, avant Homère, avant Hésiode qu'il faut comparer le Moyen Age pour dire s'il y a progrès oui ou non dans l'histoire de l'humanité. En parlant du seul poème du Moyen Age il me semble que vous êtes injuste. La Chanson de Roland, les Nibelungen, le Romancero du Cid, sont de la poésie, barbare sans doute, sans ancêtres et d'autant plus féconde. Vous me paraissez encore trop possédé vous-même par l'idée du progrès rectiligne et continu que vous combattez pour être équitable envers le Moyen Age, trop peu religieux d'imagination et de raison, dirai-je, pour être équitable envers la Philosophie de l'Histoire en général. Et pourtant que de points d'attache ne trouverais-je pas ici encore, entre vos théories et l'idéal que j'entrevois, que d'endroits où vous pousser... car enfin cet ordre universel de finalité qui est votre *postulat* et vous rattache *volens nolens* au Monothéisme : y croyez-vous? Si non, pourquoi en parler? Si oui, pourquoi le remettre si vite en poche? Pourquoi ne pas demander s'il se trahit ou non dans l'histoire? Quand toute l'expérience parlerait décidément contre lui, il serait bien compromis à tous les titres que ce soit. Et si l'expérience est *maniable*, *l'a priori* veut qu'on l'interprète avec une idée *providentielle*. N'arrivons-nous pas à la spirale? A l'idée d'une montagne dont *il faut* atteindre le sommet; n'ayant que le choix des *sentiers*, dont plusieurs sont des *cassecou?* Bref le monde égypto-romain et le monde *du livre* sont deux mondes dont il faudrait paralléliser les périodes, pour être dans le vrai du fait *Corollaire* : vous mettez trop le Moyen Age entier au compte du christianisme qui ne le possédait pas assez réellement pour en répondre aussi complètement, et cela sous deux points de vue : 1° Trop au compte de l'Église, qui ne pouvait ni tout empêcher, ni tout faire sur les barbares. 2° Trop au compte du Christianisme dans les misères de l'Église elle-même, qui était elle aussi barbare, qui était romaine et grecque pardessus le marché, pleine de philosophie qui a fait son dogme, de jurisprudence autoritaire qui a fait son *établissement*, remplie de barbares et de mauvais sujets depuis son accès au pouvoir et à la richesse. Ici encore j'ai besoin de vous fondre avec ma vieille croyance, ici encore je cherche la synthèse, c'est pourquoi je suis à vous de tout mon cœur.

CH. SECRÉTAN.

XV. — *M. Renouvier à M. Secrétan.*

La Verdette, 11/9 69.

Cher Monsieur.

Quoique je n'aie lu encore qu'une fois et bien rapidement l'article de la *Bibliothèque* je ne veux pas perdre un jour pour vous remercier, et même au risque probable que ce billet ne vous trouve plus en Suisse. Peu s'en faudrait, si je vous y croyais, que je ne partisse à l'instant pour vous faire visite, quoique fort incommodé de migraine et autres petits maux. C'est que mon très cher ami et compagnon de solitude Bouchet-Doumenq part à l'instant pour le Congrès de la Paix. Je voudrais bien qu'il vous trouvât encore et vous serrât la main de ma part. Mais que ce nom belliqueux de membre d'un tel congrès ne vous porte pas à retirer la vôtre. L'erreur serait très grande. M. Bouchet mérite véritablement d'avoir part à celle des béatitudes que vous savez.

Je suis content, parfois même confus de la partie louange. Elle dépasse assurément mes faibles talents. Je m'attribue naturellement quelque mérite, puisque je travaille, mais je connais mes défauts proprement dits, mes vices d'exégèse aussi, et je suis très particulièrement convaincu que j'ai dû commettre de grosses erreurs; seulement je ne sais encore lesquelles.

Vos attaques touchant le *premier commencement* sont de bonne guerre. Vous n'êtes pas tenu d'orner mon monstre pour le présenter au public, non plus que d'exhiber en même temps le vôtre qui lui ressemble assez, sauf les ornements. Et puis ce public ayant de longue date l'habitude de trouver les philosophes absurdes (Exemple ce que j'ai entendu et lu partout sur l'harmonie préétablie, sur les idées de Berkeley, etc., etc.), on s'exposerait trop dans certains cas à vouloir le faire changer d'avis et à lui expliquer le mystère qui force tout véritable philosophe à choquer le soi-disant bon-sens.

C'est sur *l'espace* que je me plains un peu de votre exposition et critique. Vous savez bien que je n'entends pas l'espace limité en tant que représentation et possibilité. Or c'est là sa *réelle* nature; comme réalité en un autre sens dans le monde, ce n'est pas *lui* qui est limité, mais ce sont les choses données sous des rapports d'étendue, qui sont finies, nombrables, etc. Je ne diffère guère en cela du commun de ceux qui croient à la création — du moins

avant que se fût fait le mélange adultère de *l'infini créé.* Il n'est donc pas juste de m'accuser d'absurdité propre sur cet article.

Je ne voulais écrire que deux mots, et voici bientôt une lettre. Pourtant, il faut encore que je vous demande *où la philosophie*, d'après vous, *doit chercher son caractère scientifique et par où se distingue d'un simple instrument au service d'une foi* QUELCONQUE, *si elle abandonne un principe de la raison et un régulateur tel que le principe de contradiction?* Je tiens à cette question et compte bien la renouveler.

Et maintenant il ne me reste que la place de vous réitérer mes remerciements très vifs et mes bien cordiales salutations.

C. RENOUVIER.

XVI. — *M. Renouvier à M. Secrétan.*

La Verdette, 24 oct. 69.

Cher ami,

Il me tarde beaucoup d'apprendre, de faire mieux que supposer, que les soins de la famille, le climat plus favorable, etc., ont amené votre complet rétablissement après les épreuves de ce voyage *d'agrément* dont j'ai goûté seul, je le crains, tout le charme. J'ai pensé et repensé depuis à nos conversations que j'aurais voulues plus longues, plus serrées encore — (mais que je n'aurais pas voulues moins variées) — si je n'avais eu peur de vous excéder par des arguments *in forma.* Telles qu'elles ont été j'en conserve un souvenir plein de fruit.

Vous aurez été informé certainement des articles de M. Franck dans les *Débats*, vous aurez vu alors que l'exemple que j'ai donné en citant votre autorité contre l'optimisme de M. Ravaisson a trouvé un imitateur. Je m'en suis félicité. Pour mon propre compte, je suis loin d'avoir à me plaindre de M. Franck. Il ne tient même qu'à moi de croire que j'ai inspiré un moment *des inquiétudes* à cet honnête penseur pour le bien fondé des vérités qu'il nomme telles (7 et 14 août, 9 sept., 7 oct., *Débats*).

Je lis un livre de mérite qui appartient au nouvel éclectisme (éclectisme désormais assez semblable à celui des anciens). C'est la *Philosophie de Platon*, de M. Alf. Fouillée un grand mémoire couronné. M. Fouillée est visiblement un des porteurs des destinées futures de l'école universitaire.

Ne me punissez pas, je vous en prie, de ma procrastination et donnez-moi bientôt des nouvelles de votre santé.

A vous de cœur.

C. RENOUVIER.

XVII. — *M. Renouvier à M. Secrétan.*

La Verdette, 12/1 70.

Cher ami,

Comment vous expliquer ce long silence? Il faudrait que je puisse d'abord me l'expliquer à moi-même! Est-ce désir et pressentiment d'une longue et très longue lettre sur nos éternelles questions à reprendre, et sur vos articles de la *Revue chrétienne* que j'ai reçus et relus — puis recul de procrastination en présence de tant de pattes de mouche à écrire? Au moins devais-je en attendant me mettre en règle et mériter d'obtenir des nouvelles de votre santé qui n'était qu'à moitié remise au moment de la dernière lettre que vous m'avez écrite! c'est ce que je fais aujourd'hui en joignant ici tous les vœux imaginables que je fais et que cette époque de l'année m'autorise à vous transmettre bien naïvement pour toutes les satisfactions d'esprit et de cœur qui vous sont dues, et pour la conservation de ce qui vous est cher. Ma femme et l'ami Bouchet se joignent à moi pour cette lettre toute de dires d'amitié et bons souvenirs.

Que je vous dise pourtant que j'ai été heureux d'apprendre que vous vous étiez mis à l'œuvre de la correction du 2e volume de la *Philosophie de la Liberté*. Vous savez combien je l'ai trouvé INTÉRESSANT. Je conçois et j'aime que vous le corrigiez peu, car il est ce qu'il est. Mais ce que je voudrais bien c'est qu'il y eût réponse dedans, si possible, aux questions que lui-même suggère dans ce qu'il dit ou fait entendre au sujet des rapports de la nature et du péché et des échelonnements de la création. Vous m'entendez bien! Mais je préciserai pour peu que vous le désiriez.

Je n'ai pas eu en général à me plaindre pour ma santé depuis le mois d'octobre. Je voudrais bien pouvoir modifier votre jugement sur l'air du Comtat et sur les effets des figues et raisins *concentrés*! Les autres raisons que vous admettez vous-même pour expliquer la grave indisposition (grave en tant qu'ainsi prolongée) qui vous a accompagné pendant votre séjour ici sont bien suffisantes, et vous

n'avez nul besoin d'accuser la Provence et ses fruits, dont on peut après tout s'abstenir.

Adieu, cher ami, je vous serre bien affectueusement les mains.

C. Renouvier.

XVIII. — *M. Secrétan à M. Renouvier.*

Les Bergières, 26 janv. 1870.

Cher ami,

J'ai reçu avec bien du plaisir, avec bien de la gratitude votre lettre affectueuse du 12 courant. Je vous envoie aussi mes meilleurs vœux de bonne année, ainsi qu'à Mme Renouvier et à vos amis. Depuis cet automne je ne vous quitte plus par la pensée. Je suis sûr que vous avez presque aussi froid que nous autres, mais j'espère pour vous plus de soleil. Ici, par un ciel couvert, une assez forte bise et 5 ou 6 degrés sous 0 on ne pense plus qu'à se souffler sur les doigts. J'ai interrompu mes bains froids trouvant le temps assez tonique sans cela et je suis sûr que ma baignoire n'est qu'un glaçon. Au reste la santé est aussi bonne que possible à notre âge. Seulement, depuis le nouvel an, je suis pris d'une immense paresse. Je compte sur vous pour me réveiller, car enfin le Carnaval et le Carême vont vous rappeler à Paris, vous jugerez bien la nouvelle France constitutionnelle digne d'un coup d'œil et alors vous ne pouvez pas éviter le détour des Bergières, vous ne chercherez pas même à l'éviter, vous serez piètrement logé, mais loyalement promené, vous vivrez d'œufs et de lait, mets pacifiques et adoucissants et vous nous ferez à tous un immense plaisir. Si j'ai dit du mal du Comtat ou de quoi que ce soit dans le Comtat, je le rétracte et je vous en fais mes excuses, afin qu'il n'y ait pas de points noirs à l'horizon, point de froid dans le revoir.

J'ai terminé ma revision du 2e volume[1] mais je n'ai pas fait, pas commencé la préface où je voudrais marquer quelle est en 1870 ma position vis-à-vis de ce produit de 1844-1845. Je suis arrêté par la difficulté de trouver à Lausanne le même caractère que celui du 1er volume imprimé à Neufchâtel.

Je comprends bien ce que vous entendez par : les rapports de la nature et du péché et les échelonnements de la création. J'ai tenté

1. 2e volume de la *Philosophie de la Liberté*.

réellement d'éclaircir un peu ma pensée et de parer aux contradictions apparentes ou réelles de l'ancien texte par quelques additions explicatives. Mais je ne crois pas que la nouvelle forme vous satisfasse mieux que la précédente ni même que vous y vissiez beaucoup de différence. Et comme le sujet a l'air de vous intéresser, je ne demande pas mieux que de vous voir préciser vos questions. J'irai même plus loin : Si vous en faisiez l'objet d'une lettre à part et ostensible, j'essayerais d'y répondre par un petit mémoire et je joindrais le tout en note ou appendice à mon volume, ce serait plus facile que de remanier encore une fois les leçons en éloignant toujours plus la Philosophie de la Liberté de sa forme première. Ceci pourrait se faire indifféremment sur la 1re édition ou sur les bonnes feuilles de la 2e. A propos de la 1re édition je n'en ai qu'un exemplaire relié plus un interligné ce qui est ennuyeux. Je puis très bien vous envoyer le 1er si vous voulez, comme aussi, le moment venu, vous faire passer les bonnes feuilles (ce serait peut-être un peu tard).

Si vous n'entrez pas dans cette idée, je n'essayerais pas moins de répondre pour vous seul aux questions que vous m'adresseriez, je n'ai pas tant envie de les prévenir et je ne saurais pas trop non plus comment m'y prendre, parce que mon résultat n'est pas assez clair.

En somme, sur l'origine du monde matériel et animal, il me semble que la pensée, partant de mon inconditionnel et du fait de l'existence en général, parvenue à la créature morale, etc., arrive dans un carrefour en présence de trois ou quatre alternatives qui ont toutes leurs avantages et leurs inconvénients et entre lesquelles il n'y a pas de motif péremptoire pour choisir. 2° Je m'explique cette insuffisance de la méthode par le fond de ma critique. Notre science est proportionnelle à nos besoins. Nulle question morale n'est intéressée à savoir si la nature sensible est dans son principe contemporaine et distincte de la créature morale où nous sommes obligés de chercher sa cause finale, et si elle n'a été qu'altérée par contre-coup; si elle résulte de la chute elle-même et représente la série des travaux préliminaires à la production de l'humanité par elle-même, ou enfin si, objet d'une création subséquente à la chute, elle doit être considérée comme un instrument de restauration. Même l'idée que la nature n'est intervenue en rien dans la question de notre histoire pourrait être défendue. Mais si ces questions n'importent pas à notre but pratique, il est clair qu'on ne saurait les résoudre par la méthode

philosophique dont le principe est de tenir pour vrai ce qui est réclamé par ce but.

En somme cependant, l'expérience et le sentiment me semblent parler pour les hypothèses qui rendent la plus étroite possible la solidarité entre la nature et l'homme et qui n'admettent aucune souffrance imméritée, aucune sans but, aucune sans une suprême compensation et justification. Sans être capable de m'expliquer davantage, je penche pour ne voir dans la nature que le corps de l'humanité sans me prononcer sur la question de savoir si l'existence d'un tel corps étendu en général ou seulement sa condition présente sont l'effet de la chute et de la restauration.

M. Dandiran, mon collègue depuis quelques mois, désirerait qu'on fît mention dans la bibliographie de *l'Année Philosophique* du *Compte rendu* trimestriel des publications de théologie et de philosophie à l'étranger, qu'il publie depuis deux ans. Ce compte rendu n'a donné jusqu'ici que des analyses de livres sans appréciations et s'est piqué de représenter impartialement toutes les écoles. On accorde généralement qu'il a tenu parole. C'est ce qu'on en peut dire de plus favorable, car tous les articles ne sont pas également clairs et intéressants; mais enfin tel quel il me paraît digne d'être mentionné et encouragé, il rend déjà des services, il en peut rendre de plus grands s'il réussit. Il m'a semblé que vous le possédiez déjà, sinon le directeur sera heureux de vous l'envoyer. Outre mes trois cours obligatoires pour les élèves : logique formelle, psychologie et l'histoire de la philosophie, en tout huit heures, j'ai ouvert à l'Académie un cours de théodicée dont les deux premières leçons ont été assez bien suivies, vu le petit nombre total de nos élèves. J'y rencontre justement au début les questions touchées ici et j'y suis passablement empêché. Ces neuf leçons de 3/4 d'heure, que je prépare peu ou point dépensent pourtant mes forces assez pour que je paresse le reste du temps sans trop de remords.

Les affaires de Rome, celles de Paris, les nôtres aussi, dont on ne parle pas au dehors et qui sont plutôt à l'état d'incubation : Revision de la Constitution fédérale, Université fédérale, Saint-Gothard, tout cela m'intéresse assez et je perds bien du temps à lire les journaux. On me dit que j'ai décidé une dame catholique romaine à sortir de son église. Je dois aller la voir prochainement, ce qui m'embarrasse fort. Je me trouve bien léger et bien inconséquent pour ce métier-là. Mais c'est pourtant bien quelque chose d'avoir gagné ce point sur le père

Matignon et sur mon ami Gratry qui n'y ont rien pu l'un et l'autre. Ce m'est un grand plaisir d'apprendre que celui-ci a eu enfin le courage de rompre ostensiblement avec les Ultramontains et qu'il en est couvert de sottises. Si lui et quelques autres imitaient Hyacinthe ce serait bien bon pour la France qui n'ira guère d'elle-même au Protestantisme établi, libéral ou autre. Il y a deux traditions et trop de sang, trop de crimes.

Dites-moi ce que vous faites, vos travaux? Adieu! Il ne me reste pas la place de vous dire tout ce que vous êtes pour moi.

Ch. Secrétan.

(*A suivre.*)

L'EXPÉRIENCE MORALE[1]

J'avais commencé à revoir ce livre en vue de cette seconde édition. Sur le conseil d'amis, je me suis décidé à le rééditer à peu près sans changement. Ce n'est pas que je n'en voie aussi nettement que personne les insuffisances. Mais je crois que, tel quel, il a rendu et peut rendre encore quelque service. D'autre part, c'est une œuvre toujours difficile et souvent vaine que de corriger un travail déjà ancien. Il vaut mieux faire neuf, et sur de nouveaux plans.

Je crois aujourd'hui encore qu'il n'a pas été inutile, au moment où tendait à se constituer la science de la *réalité* ou de la *nature* morale, de donner l'idée d'une technique prolongeant la science, mais, dans une certaine mesure autonome. Les règles de conduite ne peuvent se déduire directement et en quelque sorte linéairement d'une sociologie, comme si entre l'action et la courbe sociale devaient seulement s'intercaler quelques corrections, quelques adaptations exigées par la complexité des circonstances. A mi-chemin de la science et de l'action il y a place pour une psychologie du sentiment et de l'action honnêtes.

Je sais que pour beaucoup de personnes cela va sans dire. Mais il est toujours dangereux d'user de prétéritions. En fait les livres des sociologues prétendent aboutir à des conclusions pratiques. Or il est arrivé qu'au nom d'une histoire sociale à vol d'oiseau, ou d'aigle — selon les auteurs — on nous a présenté des préceptes moraux qui auraient eu besoin pour se justifier d'études et d'analyses d'un tout autre ordre et d'une précision autrement *directe*. Je suis convaincu que le point de départ de toute recherche morale est la *science des mœurs*, qu'il n'y a pas à chercher au delà de fondement métaphysique de la morale, quel qu'il soit, et que les progrès de cette science feront la place de jour en jour plus étroite à l'*impression-*

1. Nous publions ici la préface de M. Rauh à la deuxième édition de son livre : *L'expérience morale*, qui paraît, en ce moment même, à la librairie F. Alcan.

nisme moral. Mais une science objective quelconque se complète par un art. Or l'art moral, c'est ici une certaine façon de traiter le sentiment moral [1]. De ce point de vue, à l'étude des forces morales inconscientes, et des consciences considérées comme des forces, se superpose l'analyse des consciences elles-mêmes. Nous sommes ici dans un autre plan. J'oserai presque dire que la morale commence par la science impersonnelle pour aboutir à la chronique, à la polémique, aux personnalités, et cela non pas seulement pour adapter à des circonstances contingentes des principes absolus établis par ailleurs, mais pour établir les principes mêmes de l'action. Il y a là de quoi faire sourire ceux qui imaginent les principes comme des momies royales silencieusement préparées dans les sanctuaires des cabinets d'études. Cela étonnera moins ceux qui ont observé les militants d'une cause ou d'une idée dans l'action où ils forgent leurs règles de vie. Ne confondons pas avec le savant — un homme d'action lui aussi — le professeur disert qui expose derrière une vitrine bien nette les doctrines bien étiquetées et soigneusement brossées de façon qu'il n'y reste pas un grain de cette poussière que soulève toute bataille.

Je crois particulièrement important de travailler dans ce sens à l'heure présente. Sans doute l'homme a le besoin le plus pressant de réapprendre la discipline collective, le sens social. Le mysticisme actuel, l'égotisme, le Kantisme universitaire sont les formes diverses d'un individualisme, qui, n'ayant pas trouvé le milieu naturel et seul respirable pour l'homme, le milieu social et humain, s'use et s'anemie dans la contemplation d'un cadre vide, ou dans la poursuite de l'*ombre d'une ombre*. Mais l'individu moderne recrée sans cesse la société comme le primitif, par le sacrifice, ressuscite son Dieu. Il est essentiel dès lors que dès l'enfance on ne tarisse pas dans les consciences, surtout dans les consciences françaises, la source de l'invention et de l'action. Qu'on y prenne garde : la traduction en langage pédagogique et administratif de l'objectivité scientifique, c'est le dogme officiel.

D'autres accepteraient volontiers cette idée que l'art moral mérite qu'on s'en souvienne, mais non point qu'on s'en occupe. Une mention suffit, qui ne va pas sans quelque nuance de dédain. N'avons-

1. Il vaut mieux désigner par le mot d'*art* la technique morale. Ce changement de terminologie n'infirme, au reste, en rien les conclusions de notre dernier chapitre sur l'*attitude morale scientifique*.

nous pas les livres de nos moralistes du XVIIe siècle tous les jours commentés et comme continués par les maîtres de nos écoles et de nos lycées? On se convaincra, j'espère, aisément en lisant ce livre, que la psychologie de l'honnête homme moderne, telle que je la conçois, est assez différente de celle de l'*honnête homme* ou du chrétien du XVIIe siècle. On a usé du droit qu'a tout lecteur de ne lire qu'à moitié pour extraire des règles pratiques que j'ai énoncées les plus générales d'entre elles, qui facilitaient en effet ce rapprochement; celle par exemple, de l'impartialité, de la compétence, etc. Mais je doute qu'un moraliste du XVIIe siècle eût adhéré à cette règle, entre bien d'autres, de ne reconnaître comme valables que les maximes vérifiées dans et par l'action présente, ce qui me paraît une des règles fondamentales de l'action moderne.

On s'emparera peut-être de cette dernière formule pour faire de nous un sociologue pur. Car cette valeur même attribuée à la conscience, à l'idéal individuel et présent, n'est-elle pas caractéristique du moment historique où nous sommes? N'est-elle pas dès lors observable objectivement? Mais ce fait même que les consciences prennent de plus en plus de valeur pour elles-mêmes, n'est du ressort du sociologue qu'à partir du moment où le mouvement de ces consciences se dessine dans les faits de façon objectivement appréciable. C'est au contraire dans les consciences que le moraliste proprement dit le saisit. Peu importe au reste que la conscience qui intervient dans l'action soit individuelle ou collective. Pourvu qu'on la considère comme un système de valeurs, la morale cesse d'être purement sociologique. La distinction des faits moraux, immoraux et amoraux n'est pour le sociologue qu'un moyen provisoire et superficiel de classification. Pour un savant, il n'y a que des faits et des forces. Le sentiment même de la communion avec la société ne saurait être, par le sociologue, exalté comme tel. La conscience doit, pour lui, s'effacer devant la science et la force des choses.

Un mot seulement encore sur une interprétation particulièrement inexacte de mes intentions. M. Delvolvé, dans un article d'ailleurs fort intéressant de la *Revue de Métaphysique et de Morale* de mai 1908 (note de la page 688), prétend que mon but a été de *nous soumettre à l'inspiration directrice de certains milieux agissants, en fait à la direction socialiste*. J'aurais tenté une entreprise analogue à celle des Théologiens réformés du XVIIe siècle, *en quête d'une organisation orthodoxe pour déterminer les caractères de la véritable Église*,

M. Delvolvé, au reste, n'est pas sûr de me bien comprendre. Je puis dissiper son doute. Il ne m'a pas compris. J'ai toujours dit que le critère ultime de la croyance pratique était le témoignage de la conscience *informée* et *éprouvée*. Je crois qu'en fait ceux qui se conformeront à la méthodologie que j'esquisse, en viendront à accepter sur certains problèmes qui me préoccupent particulièrement, des conclusions sensiblement analogues aux miennes. Mais le contact avec le *milieu* n'est selon moi qu'un des moyens d'éprouver sa conscience, et c'est en définitive à celle-ci que reste le dernier mot. Je suis convaincu — je n'aurais pas écrit mon livre si je ne l'avais pensé — que ma méthode est la bonne. Je doute beaucoup plus du degré d'entente où l'on peut aboutir en l'utilisant. Mais je crois que c'est là une question secondaire et en quelque sorte extrinsèque. Comme je l'ai dit à plusieurs reprises, la méthodologie morale serait la même quand elle n'aboutirait qu'à une certitude individuelle.

On a bien voulu m'inviter à préciser à l'aide d'un exemple les règles que j'ai formulées. Telle serait bien la vraie façon de procéder et c'est bien ainsi que j'ai procédé pour me faire ma conviction personnelle. J'ai essayé dans des cours sur la *Justice sociale* et la *Patrie* de montrer les limites de la sociologie et de la technique morale. Mais mes occupations professionnelles et l'extrême difficulté des sujets m'ont empêché de mettre ces cours au point pour la publication. J'ai donné quelques indications sur une application possible de la méthode décrite dans ce livre, dans un article de la *Revue de Métaphysique et de Morale* [1].

Sur la question de méthodologie, on trouvera quelques éclaircissements complémentaires dans des articles publiés dans différentes Revues ou dans les *Bulletins de la Société française de philosophie* [2].

F. RAUH.

1. Le devenir et l'idéal social, à propos d'une brochure récente, *Revue de Métaphysique et de Morale*, Janvier 1904.

2. *Bulletin de la Société française de philosophie*, janvier 1904, La morale comme technique indépendante. *Ibid.*, mai 1906; Discussion avec M. Durkheim; *Revue philosophique*, Science et conscience, 1904, I, p. 359. Cf. une discussion avec M. Belot, *Bulletin de la Société française de philosophie*, séance du 24 mars 1908.

LE PREMIER SYSTÈME DE NIETZSCHE

OU

PHILOSOPHIE DE L'ILLUSION[1]

Si Nietzsche avait achevé son *Livre du Philosophe*[2], il l'aurait accompagné de plusieurs traités où il aurait esquissé la psychologie de ce que nous appelons le besoin de la vérité. Car avec une ironie voltairienne, jointe à une habitude platonicienne du mythe, il s'émerveille de « ces animaux qui dans un coin perdu du système solaire inventèrent l'expédient de connaître », et qui sont les hommes. Et c'est une prétention en effet singulière, puisque au bout d'un instant quand notre planète sera refroidie, ces ingénieux animaux devront mourir. L'intelligence est une ombre fugitive et débile dans un univers qui n'a pas souci d'elle. Mais quel en est alors le rôle? Il ne suffit pas que l'orgueil démesuré de l'homme s'imagine connaître le vrai, c'est-à-dire s'imagine être le miroir central où vient se refléter l'univers, pour que cette prétention soit fondée (W. X, 189).

La philosophie de Nietzsche, dès cette première époque, n'est pas une « théorie », mais une psychologie de la connaissance. Cette psychologie se sert de ressources schopenhauériennes et darwiniennes. Mais elle procède par aperçus plutôt que par recherches exactes, fidèle en cela à la doctrine de Nietzsche sur la philosophie. Pour Nietzsche il y a en effet deux usages de la pensée. Il y a d'une part le tâtonnement empirique et la recherche laborieuse des causes secondes; et d'autre part il y a la généralisation du génie, qui va d'un

1. La présente étude fait partie d'un livre à paraître sur *Frédéric Nietzsche, sa Vie et sa Pensée*.
2. Les fragments de ce livre ont été publiés par M. Ernest Holzer, au t. X des *Œuvres complètes* de Nietzsche. Ils sont posthumes et datent des années 1872-73 et 1875. Dans ce qui suit on essaie une restitution intégrale de la pensée de Nietzsche entre 1869 et 1875. Nous citons d'après l'édition des *Werke* (*W*) in-8, chez Naumann, Leipzig.

seul coup d'aile aux explications dernières. Ainsi procédaient les philosophes grecs. Nietzsche interprète les données d'une psychologie introspective voisine des spiritualistes français de l'école biranienne et de Taine par une pensée généralisatrice empruntee au transformisme darwinien et à Schopenhauer. Sa philosophie est un schopenhauérisme modernisé par l'addition de cette théorie formulée auparavant par Taine : « La loi de sélection s'applique aux événements mentaux. »

I

L'ILLUSION DE LA CONNAISSANCE.

La fonction de l'intelligence est à l'origine défensive. L'intelligence aide l'homme dans la lutte pour la vie. Elle lui tient lieu de la forte musculature et de la dentition des fauves. Elle lui sert davantage encore à fuir le danger et à se cacher [1]. Encore la lutte contre la nature extérieure n'est-elle pas la plus pénible. C'est contre ses semblables que l'homme soutient le combat le plus difficile. L'intelligence lui suggère les astuces, les mensonges, les dissimulations nécessaires. La conduite intelligente et par conséquent dissimulée de l'homme est un *mimétisme* analogue à celui qui permet à certains animaux de revêtir un pelage couleur de sable, de neige ou de feuillage pour se soustraire aux regards de leurs ennemis. L'homme feint, par le langage, la mentalité qu'il croit agréable ou redoutable à ceux qui l'entourent. Il prend des airs qui captent leurs sympathies ou le font redouter d'eux. Il se masque. Et plus encore qu'aux autres, il se ment à lui-même ; débile et couard, il essaie de se rassurer par des attitudes de force. Il ne sait rien de son être propre et il évite de se renseigner ; car il serait épouvanté de ce qu'il apprendrait. Cette façon de se masquer à lui-même sa propre réalité déjà très difficilement pénétrable, nous l'appelons *sa vanité*. Mais alors même qu'il s'efforce sincèrement de connaître, de percevoir et de sentir l'univers, il témoigne encore d'une vanité folle ; et il est enveloppé d'une buée d'illusions. Il croit, lui qui ment à tous, que l'univers ne lui ment pas. Il attribue une valeur absolue à sa connaissance, sans l'avoir contrôlée et toute l'estime qu'il fait

1. W. X, 190.

de l'existence humaine sera viciée par là. Comment à un être ainsi fait de mensonge délibéré et d'illusions involontaires, la notion de la vérité peut-elle venir ? Comment arrivera-t-il au moment où dans l'homme surgira le besoin, voire le fanatisme et l'héroïsme de la vérité ? Comment peut-il naître un Socrate ? C'est une longue évolution à décrire.

Ce qui est sûr, c'est que le besoin de vérité est d'abord un besoin social. L'existence sociable de l'homme et sa vie précaire nécessitent une trêve dans la guerre de tous contre tous. De certaines formes de simulation ont été socialement condamnées. A celui qui simulait ce qu'il n'était point, on peut à de certains moments, arracher le masque. Il apparaît alors tel qu'il est dans sa réalité, c'est-à-dire tel qu'il est dans l'estime générale, quand son procédé de simulation est percé à jour. Les simulations nuisibles à l'intérêt général furent réputées délictueuses. Elles furent dénommées « mensonges ». Se donner pour ce qu'on est, c'est-à-dire confesser sans astuce, par le langage, ses intentions et ses actes, leur donner le nom qu'ils méritent dans l'évaluation qu'en ont faite socialement les hommes, voilà ce qu'on appelle « dire le vrai ». La vérité est d'abord ce qui ne nous induit pas en erreur socialement : Elle est œuvre, non de clairvoyance intellectuelle, mais de vertu [1] ?

C'est un besoin *moral* qui nous a fait inventer la distinction du vrai et du faux. Ensuite nous avons voulu appliquer à nos relations avec l'univers une notion applicable *seulement* à des rapports avec les hommes. D'un homme qui avait pris les apparences de la richesse, quand nous avons démontré qu'il est pauvre, nous pouvons dire qu'il a menti. Son attitude et son dire étaient *faux*. Mais comment amener l'univers à parler vrai ? Il ne nous parle pas même directement. Il nous parle par notre corps, par nos sens, par notre conscience, par notre intelligence. Comment contrôler le témoignage de notre corps et de notre esprit ?

Ce qui nous sert à décrire notre perception de l'univers, ce sont des *mots*. Les sciences elles-mêmes sont encore un langage. Quelle vérité peut être contenue dans ces signes ? Ils fixent et rappellent des groupes d'images. L'image elle-même résulte d'un choc nerveux. Entre l'image et le mot, quel rapport ? Parmi les qualités de l'objet évoqué, combien en retient-il ? De toutes les qualités du reptile

1. X, 193.

celle de ramper est la seule que retienne le mot « serpent ». A combien d'autres animaux ce mot conviendrait-il[1]? Entre l'image et le choc nerveux d'où elle résulte, quel rapport encore? Comment un son traduirait-il les qualités perçues par d'autres sens? Comment atteindre ainsi à la vérité des choses? Désigner une perception par un mot est une métonymie. Juger, par des perceptions, de l'ébranlement nerveux est une métaphore, et préjuger de la cause de cet ébranlement serait un sophisme. Les mots sont donc des symboles, pour désigner les relations que soutiennent avec l'homme des choses inconnues; et ces relations, les mots n'en précisent pas la nature.

La donnée immédiate de la pensée qui s'exprime par des mots est la sensation. A vrai dire, la sensation cache une foule de processus, dont elle est pour nous l'indice sans nous les faire connaître. Dès 1866, quand Nietzsche connut le livre de Friedrich Albert Lange sur l'*Histoire du Matérialisme*, ce résultat pour lui était fixé. 1. Le monde des sens est le produit de notre organisme. 2. Nos organes visibles ne sont eux-mêmes, comme toutes les autres parties de monde phénoménal, que des images d'un objet inconnu. 3. Notre organisme réel nous demeure donc inconnu, comme les choses extérieures qu'il doit nous faire connaître[2]. Dire que notre vision traduit un état de notre système nerveux, ce n'est donc pas approcher du réel, puisque notre système nerveux ne nous est connu que comme un groupe d'images visuelles. La vérité est que nous sentons notre vision comme l'acte de notre organe. Entre cette vision et l'activité inconnue de ce groupe de forces que la perception représente immédiatement comme notre organe visuel, nous sentons qu'il y a un rapport que Nietzsche croit pouvoir assimiler, avec une exactitude approchée, à celui qui existe entre *le vouloir* et *l'acte*[3]. Pour Nietzsche, qui retrouve ici, à son insu, un raisonnement classique depuis Maine de Biran, l'organe dont nous avons une perception obscure est aussitôt conçu comme une cause. Dans toute sensation ainsi le sentiment de causalité est déjà donné. Nous essayons déjà de déployer dans la succession et dans l'espace l'activité dont nous avons le sentiment immédiat. C'est-à-dire que la *mémoire* est donnée avec les sensations les plus simples[4]. Elle est plus ancienne que la

1. W. X, 193.
2. A Gersdorff, sept. 1866 (*Corr.* I, 33).
3. W. 165-166.
4. X, 151.

conscience qui n'est possible que par elle. Elle n'a rien de physiologique[1], et l'activité qui atteste le plus sûrement la vie de l'esprit, c'est justement la mémoire. En sorte que Nietzsche semble imbu, quand on le lit, d'un travail français qu'il a certainement ignoré, et qui est la thèse de Gratacap sur *La mémoire*. C'est par là aussi qu'il s'écarte de la psychologie purement empiriste d'un Taine.

Pour Nietzsche en effet, on n'a rien expliqué en disant que la répétition des mèmes réflexes engendre les mêmes images. Car la répétition est un fait qui se passe dans le temps : c'est-à-dire qui n'existe pas en dehors de la mémoire. La mémoire est en dehors du temps et peut-être dépasse-t-elle l'individu. Nous portons sans doute en nous la mémoire de tous nos aïeux. Mais il ne s'ensuit pas que la mémoire réelle se traduise toujours en images conscientes. Ce qu'on remarque, c'est que de certaines excitations, toujours les mêmes, produisent en nous toujours la même réaction. Voilà où il apparaît que la mémoire est profondément notre faculté intellectuelle première. Comment l'organisme, inconsciemment, choisirait-il de réagir d'une façon identique, s'il n'avait appris cette réaction et s'il ne s'en souvenait[2]?

Mais il faut faire ici un pas de plus et faire servir à la psychologie la théorie de la sélection naturelle. L'organisme a appris ses réactions et il s'en souvient parce qu'elles lui sont nécessaires pour se défendre de la douleur et à lui procurer des joies. Douleur et joie, voilà ce qui apparaît au plus profond de nous-mêmes. Nous sommes un tissu complexe, un subtil équilibre d'émotions joyeuses ou douloureuses. C'est ce complexus que nous pouvons appeler *volonté*. La mémoire est un appareil que la volonté s'est donné pour faire un choix entre les sollicitations qui lui viennent du dehors, pour choisir celles qui lui procurent des émotions joyeuses et pour se garer contre les émotions douloureuses. C'est s'adapter au monde extérieur inconnu que de se souvenir. Voilà pourquoi Nietzsche dira que les formes du temps, de l'espace, de la causalité, sans lesquelles il n'y a pas de souvenir, appartiennent à la volonté et non pas à l'intelligence comme le croyait Kant[3]. Mais de là il est possible de tirer une conclusion. L'expérience montre que ces façons de voir, après tout, servent à orienter utilement notre activité, elles doivent

1. Gedächtniss hat Nichts mit Nerven, mit Gehirn zu thun. W. 149.
2. W. X, 151.
3. W. IX, 107.

donc correspondre à la nature réelle de la matière, même si elles ne la révèlent pas. Il est bien évident que nous ne percevons des choses que l'excitation nerveuse qu'elles nous causent. Pourtant cette trace qu'elles laissent dans notre système nerveux en est comme une reproduction superficielle et symbolique? Entre le son et les figures régulières que produit l'ondulation acoustique sur une surface vibrante couverte de sable, il n'y a pas de ressemblance, mais il y a un rapport, puisque les mêmes figures reviennent régulièrement. La décomposition que produit la lumière sur de certaines substances chimiques nous semble reproduire les linéaments que perçoit l'œil humain : Il y a donc un rapport entre la cause excitante inconnue et ces effets chimiques semblables. Ainsi chacune des excitations nerveuses que laisse une cause extérieure est en rapport avec des qualités vraies. Les qualités objectives, acoustiques, visuelles, tactiles que nous percevons, ne sont que l'expression, en des langages différents, d'une même réalité. Ces langages peuvent se traduire l'un par l'autre. Ils peuvent être la *métaphore* l'un de l'autre. Il y a des hommes à qui le son suggère une odeur ou une image lumineuse (W. X, 170). Entre notre organisme inconnu, entre ce système traversé de vibrations délicates que nous appelons des émotions et les systèmes extérieurs de forces, il y a donc des essais constants d'accommodation. Il y a un *mimétisme* par lequel nos organes s'adaptent au milieu qui les baigne. Toute pensée primitive, même inconsciente, est ainsi une imitation. Il s'agit de composer avec la réalité extérieure plus forte. Mais nous aussi, nous résistons. Le résultat est un compromis, comme entre des sphères élastiques comprimées, et qui se touchent par des facettes régulières. Nos sensations sont l'aperception que nous avons de la résistance des autres êtres venus en contact avec nous selon une surface d'intersection où s'épousent en quelque façon les deux réalités en présence. Ainsi il n'y a pas sans doute en dehors de nous de formes pareilles à ce que nous percevons. Il n'y a point de dimensions ni de temps. Les choses dépendent pour une part de nous[1]. Nous nous mesurons par les choses. Elles servent de dynamomètre à notre résistance. Mais ce que nous cherchons, c'est la moindre résistance et la joie, c'est-à-dire le sentiment de notre force débordante. C'est en ce sens que la simple activité de

1. W. X, 156, 160.

l'œil est déjà créatrice d'art, est déjà une transfiguration.

Ces sensations, une fois recueillies dans la mémoire, n'y demeurent pas inertes. Rien ne s'oublie jamais. Les causes de souffrance ou de joie ont laissé dans l'organisme subtil, que nous appelons notre volonté, une disposition à entrer en vibration spontanée. Il aime à se suggérer les images qui lui ont laissé des émotions de joie lumineuse; et la douleur elle-même, quand elle a été forte, tend à vibrer encore en images pénibles. Il se produit alors un conflit d'images. Les plus fortes tendent à absorber les plus faibles (X, 137-171), et le darwinisme là encore a raison. Cette reviviscence des images, c'est *l'imagination*. Mais elle n'est pas seulement un réveil des images. Elle est une sélection. Dans quel sens se produit-elle? Elle tend à compléter les images, à leur suggérer des contrastes. Si nous sommes faibles, ce sont les images douloureuses qui l'emporteront. La prédominance des images joyeuses, la tendance à parachever intérieurement de lumineuses constructions ébauchées par une expérience agréable, est signe au contraire de vigueur. Les vibrations délicates par lesquelles le système nerveux fait émerger à nouveau les images abolies, et les choisit, trahit notre vitalité décroissante ou luxuriante. Il y a un état dans lequel la vie des images est tout à fait affranchie des entraves que leur met communément l'afflux d'expériences nouvelles et la contrainte factice d'une réflexion très ultérieure : c'est le *rêve*. C'est dans le rêve qu'on observe le mieux cette sélection opérée entre les images par notre émotivité, déprimée par sa faiblesse ou stimulée par son besoin de bonheur[1]. Et le rêve produit absolument l'impression de la veille. Pascal a raison de dire qu'un rêve qui nous reviendrait toutes les nuits nous occuperait comme les choses que nous voyons tous les jours. Mais Nietzsche ajoute que de certains esprits et parfois des peuples entiers, même à l'état de veille, laissent ainsi revivre librement les images. Les artistes sont de tels esprits, et le rêve est pour le vulgaire un commencement d'état d'âme artiste. Il y a des peuples qui savent vivre dans un rêve éveillé. Ils vivent dans un état d'esprit mythologique ou artiste. Pour ces peuples, les arbres recèlent des nymphes, ou bien comme les Athéniens, ils verront la déesse Athéné paraître vivante aux côtés de Pisistrate, sur les marchés d'Athènes. Les Grecs ont été un tel peuple[2].

1. W. IX, 188. X, 136-150-191.
2. W. X, 204.

La plupart des hommes cependant ne sont pas dans un état d'âme artiste et ne vivent pas un rêve éveillé. Pour l'ordinaire nous vivons d'une vie réfléchie, raisonnante et agissante. La vie réfléchie et active est celle qui distingue le monde extérieur du monde intérieur de l'esprit. Elle s'aperçoit qu'il y a des images qui surgissent librement à l'état de réminiscences sans autre lien que le besoin de sentiment qui les a fait naître; et d'autres images qui surgissent à l'état de groupes cohérents et qui s'imposent à nous désagréablement par la douleur, si nous ne nous garons d'elles. Ce groupe cohérent d'images fortes s'appelle le *monde extérieur*. Les autres sont le monde de la conscience. La représentation consciente est le travail qui consiste à faire la distinction des premières et des secondes. C'est un travail auquel il faut que la volonté nous aide. Cette volonté ne nous est pas elle-même connue. Elle se traduit pour nous par un équilibre délicat de joies et de douleurs. Mais ces émotions nous disent la tendance obscure du vouloir, ses satisfactions et son mécontentement. Elles nous révèlent si notre organisme, forme visible de ces tendances en elles-mêmes inconnaissables, est bien ou mal adapté à son milieu. Il est nécessaire, pour que cette adaptation se fasse dans les conditions les moins ruineuses pour l'organisme que nous puissions nous orienter avec sûreté parmi ces impressions brutales ou salutaires qui constituent ce que nous appelons le monde extérieur. C'est à quoi nous sert la découverte instructive que nous avons faite en créant les *mots*. Les mots servent à classer les impressions analogues. Voilà où notre mémoire toujours en éveil est utile (X, 162). Sans doute nous effaçons les différences individuelles. Il n'importe, si nous retenons les ressemblances qui suffisent à nous procurer les avantages d'où dépend la vie. C'est là ce qui s'appelle *connaître*. La connaissance est une mémoire, mêlée d'oubli, et qui recueille des impressions utiles et nuisibles. De nouveau il se fait une sélection des images, mais c'est pour des raisons pratiques. Les images dont est tissé le rêve sont sans intérêt pratique, sont désintéressées. Celles dont est faite la perception extérieure à l'état de veille nous guident dans l'action. Ce travail de sélection des images s'appelle *pensée* : « Denken est ein Herausheben (X, 134) ». Nous attachons à une image sonore, à un *mot*, une image effacée des choses individuelles expérimentées par nous et qui se superposent pour nous dans un souvenir condensé, confus, inexact, mais utile. C'est là former un *concept*.

Ce travail est nécessaire pour que nous ne nous perdions pas dans la fuite des impressions. Les mots sont comme des flotteurs, auxquels nous nous confions dans le remous prodigieux des images. Y a-t-il un rapport de ces mots au réel? L'opération qui a été faite est de classement pur. Elle consiste à ranger sous des mots identiques des choses qui sont simplement analogues [1]; c'est-à-dire à confondre le différent dans l'identique par la plus audacieuse des *métonymies*. Or les sensations elles-mêmes étaient déjà des *métaphores*, au regard de la réalité inconnue qu'elles traduisent. A l'origine de toute connaissance il y a donc un enchevêtrement de sophismes grossiers et continus. Une armée mobile de métonymies et de métaphores, de *mythes*, pour tout dire, voilà notre connaissance; et tout d'abord la distinction du *genre* et de l'*espèce*, la distinction de la *substance* qu'on imagine être sous les *phénomènes* sont *métonymiques*. Il n'y a pas d'arbre séparé de son milieu atmosphérique et ce qui se détache de l'arbre n'est pas « *une* feuille » : Croit-on qu'il y ait un modèle et comme un patron sur lequel sont coupées ces myriades d'objets tous différents et qu'on appelle des feuilles? Il y a là une personnification toute poétique. Ainsi la pensée abstraite, elle aussi, crée encore des mythes. Elle aussi combien imaginativement; ses mythes sont des entités, créées non par une imagination libre, mais par une imagination esclave de la pratique. Les réalités sensibles, les seules que nous puissions atteindre sont individuelles. Cela suffit pour nous faire voir que la pensée abstraite est un simple classement superficiel et commode des réalités. Toutefois, ce qu'elle rend possible désormais, c'est de nous orienter. Notre champ d'observation intérieure, que traversent en foule les astres errants et les nébuleuses imprécises, est divisé à présent selon des distinctions définies comme le *templum* des Étrusques. On peut classer et suivre les phénomènes qui le traversent. Cela nous rapproche-t-il d'eux? Non. Mais nous ne nous perdons plus dans leur foule. Et qu'est-ce maintenant que dire la vérité? C'est faire cette *contemplation* et en dire les résultats selon les rites; c'est classer les choses dans les compartiments convenus et leur donner leur nom usuel. Ainsi nous nous faisons entendre; et l'accord sur la conduite est possible. Le besoin social est satisfait.

1. X, 162-167. 172-198.

C'est là un grand point et une grande sécurité. Pour mesurer toute l'importance de ce résultat acquis, il suffit d'ajouter maintenant que la *conscience claire* et la *science* ne se constituent que par la combinaison d'idées abstraites.

On s'imagine quelquefois que la *conscience claire* est une façon plus adéquate de connaître et comme une pénétration de nous plus profonde. La vérité est que cette clarté est apportée par nous, et c'est celle de l'abstraction. Elle est toute factice. C'est la clarté condensée de diverses métaphores. Déjà l'abstraction, aidée du langage, nous a fait opposer nettement le monde extérieur, désormais rigide, à la réalité mouvante du monde intérieur. Mais le monde intérieur lui-même apparaît désormais dans une autre lumière. De ce fond mouvant ne se détachaient jusque-là que des efforts indistincts accompagnés d'émotions douloureuses et joyeuses. Maintenant ces efforts sont aperçus par leur côté représentable, comme des mouvements du corps. Les émotions de plaisir et de joie précèdent ou accompagnent des gestes dont le point de départ et la fin sont perceptibles. Nous faisons alors la distinction du vouloir et de l'acte. Elle n'était pas possible sans la perception extérieure, et notre vouloir n'est clair pour nous que le jour où il est projeté dans la durée et dans l'espace, où il prend la forme visible des objets distinctement perceptibles au dehors[1]. Il est très vrai, selon Nietzsche, que la plus simple sensation atteste un effort de volonté. Il est vrai encore que la connaissance tout entière c'est une œuvre de volonté, puisque c'est pour des raisons pratiques que nous trions les images dans la mémoire, dans la perception et dans la pensée abstraite. Mais à son tour le vouloir, s'il veut être perçu, s'il veut entrer dans la conscience devra revêtir les formes où sont encloses toutes les perceptions; la forme de mouvements qui remplissent l'espace et le temps. Alors il se produit un concept dont l'origine est capitale, parce que la science sans lui ne naîtrait pas. Il se trouve que de certains actes par nous sont voulus et sont réalisés. Une succession de phénomènes se constate, dont le premier terme est une image mentale et le dernier une modification de la réalité extérieure, le tout accompagné de cette série de sentiments par où se traduit pour nous le vouloir. La notion complexe qui a surgi de la sorte est celle de la *causalité*. Nietzsche n'en cherche l'origine que

1. IX, 105. 106. 107. 214. 218.

dans la conscience, comme autrefois Maine de Biran. Mais cette conscience n'est pas pour lui primitive. Elle est une élaboration conceptuelle accompagnée de sentiments, et c'est une image très indirecte de la réalité intérieure qui nous est donnée par elle[1].

Deux choses de grande conséquence sont à présent devenues possibles : la *logique* et la *science*. Nous rapprocheront-elles de la vérité? Elles agrandiront seulement l'immense édifice des métonymies. Elles achèveront de construire le vaste *columbarium* où, dans les urnes des mots, reposent les cendres des images d'autrefois. Elles continuent d'édifier le rucher, où toutes les impressions qui constituent le butin de notre expérience, reposent en cellules régulières et factices. Nous posons des définitions? Qu'est-ce que définir, si ce n'est déverser le contenu d'une de ces cellules dans une autre? Dire de tel objet qu'il est long, qu'est-ce autre chose, si ce n'est le transporter dans le récipient où sont déposées des images de longueur? Mais cet objet n'est pas en lui-même ce que nous le voyons et la *longueur* est une construction de l'esprit. Nous prononçons des jugements? C'est le même arbitraire. Nous posons que tel phénomène comporte telles relations, telles suites, etc.? Veut-on par là identifier l'objet avec ses relations et ses suites? C'est une métonymie commode pratiquement, illégitime en elle-même. Et cet ensemble de faux grossiers, dont pas un n'est conforme au réel, constitue la forme de pensée la plus rigide et la plus claire qui existe, la *logique*[2].

Il n'en est pas autrement de la *science*. Elle enregistre les successions régulières. Mais pour qu'elle fût vraie, il faudrait d'abord que les observations sur lesquelles elle se fonde fussent adéquates. Il bien évident que nous percevons avec des organes et des cerveaux d'homme. Nous nous rendons compte que l'univers doit avoir une autre figure dans la tête d'un insecte et d'un oiseau que dans la nôtre. Il ne nous vient pas à l'idée que leur idée du monde soit adéquate. Pourquoi serons-nous assez présomptueux pour nous imaginer que la nôtre seule en est un reflet fidèle[3]? Ou plutôt nous avons vu que, pour Nietzsche, cette question de la ressemblance de notre connaissance à la réalité extérieure est mal posée. Il ne peut être question que d'une adaptation exacte et non d'une ressem-

1. W. X, 164. 165. 166.
2. W. X, 167. 195. 198. 211.
3. W. X, 153. 201.

blanche. Mais on peut alléguer que les lois de la nature sont d'une irréfragable constance. Nous nous heurtons contre elles, comme notre toucher se heurte à la dure résistance du monde physique. C'est en effet un fait dont il faut tenir compte et qu'il faut expliquer. Évidemment le fait le plus capable de nous donner la notion d'un monde extérieur est cette omniprésence et cette infaillibilité des lois naturelles. Si loin que nous projetions la sonde télescopique dans les profondeurs de l'infiniment grand et si loin que nous poursuivions les recherches microscopiques dans les profondeurs de l'infiniment petit, il semble que la nature soit un édifice d'une structure impeccable, régulière et sans lacunes. Comment croire à une construction de l'esprit? Et pourtant, répond Nietzsche, cette régularité est toute dans les nombres et dans les mesures, dans les relations mathématiques. Mais le nombre, l'espace et le temps, sont des formes de l'esprit, et ces formes ne peuvent établir que des relations entre des perceptions intérieures. Nous avons vu qu'il ne peut pas y avoir de perception vraie. Nos perceptions ne traduisent que l'impression émotive laissée à notre organisme par les sollicitations du dehors, et un travail purement imaginatif nécessité par des raisons pratiques nous permet d'établir entre elles un lien. C'est ce travail que continue la pensée scientifique alors qu'elle mesure les actions et les réactions dans le temps et dans l'espace. Le mot même d'action physique est une métaphore nouvelle empruntée à la causalité intérieure. Ce que nous observons, ce sont des successions : des mouvements se dessinent, à partir d'un point de départ, et vont à un point d'aboutissement. N'est-ce pas ce que nous remarquons aussi sur notre corps, quand nous voulons une certaine fin? Nous transportons par l'imagination cette volition intérieure dans le phénomène mécanique du dehors [1]. Nous nous construisons un monde tout anthropomorphique. Avons-nous raison? Non, aux yeux d'une logique purement analytique. Mais qu'est-ce qui vous oblige à croire que le fond des choses soit conforme à une telle logique? C'est peut-être quand nous sommes illogiques que nous avons raison. On peut faire valoir quelques raisons en faveur de notre déraison. Mais alors il faut aller jusqu'au bout du procédé figuré qui nous aide à nous construire l'univers, et cette considération suffit à réhabiliter par des raisons pratiques toutes les opérations de l'esprit qui nous

1. X, 164. 166.

semblaient si humbles dans leur origine et si peu capables d'atteindre la réalité.

Ce qu'on peut dire, c'est que le procédé métaphorique qui nous fait imaginer des causes extérieures sur le modèle de la cause intérieure nous a réussi. Pratiquement cette métaphore, enrichie de développements métonymiques, a suffi à construire la science et notre science a prise sur l'univers; il y à quelque raison de persister dans une façon de penser qui nous a valu de semblables avantages. Ce que nous nous construisons par métonymie et par métaphore, c'est une image transposée de l'univers, mais dont chaque point correspondrait à des points déterminés de l'original. Après tout, notre intelligence elle-même est issue des choses, et il n'y a pas de raison de supposer qu'elle ne s'adapte pas progressivement aux choses par des procédés que des nécessités pratiques lui prescrivent[1]. Ces procédés, dit-on, n'ont rien de logique? Mais la logique elle-même est métonymie pure, incohérence fondamentale et métaphore. Elle n'affecte une apparence de continuité analytique et d'évidence que pour l'esprit qui est dupe de ses images. Peut-être est-ce donc notre procédé de métonymie imagée qui atteint le réel. La régularité des lois de la nature, que prouve-t-elle, si ce n'est qu'une mémoire est vivante dans la matière elle-même? Pourquoi un corps heurté par tel autre corps se décide-t-il pour telle réaction habituelle, si ce n'est parce qu'il a déjà pris ce chemin et qu'il s'en souvient? S'il s'en souvient, c'est donc qu'il en a aussi eu la sensation. Des choses étrangères les unes aux autres n'agiraient probablement pas les unes aux autres. Les corps qui obéissent à l'action du dehors perçoivent donc cette action obscurément[2]. Nietzsche en vient donc dès son premier système à considérer la matière comme une foule de centres d'aperception; et c'est jusque dans le dernier atome qu'il admet, avec la faculté de réagir physiquement, une volonté, une émotivité propre à ressentir la joie ou la douleur, Tout l'univers dans son fond est joie et douleur, et tout ce qui s'y passe est un effort qui tend à libérer les êtres de leur souffrance. De quoi disposent-ils pour cela? de la représentation. Ils tâchent de charmer leur émotivité par des images rayonnantes. Mais ces images sont de diverses sortes, et il y a lutte entre ces images. Il y a les images du rêve affranchies de tout contrôle, et il y a les images de

1. IX, 74. X, 153. 154. 169. 170.
2. W. X, 150. 151. 152. 164. 175.

la veille sévèrement triées. Le triage s'est fait par des nécessités pratiques impérieuses. Mais il s'accompagne d'une émotion de joie. La science et la conscience sont une si grande clarté projetée sur le monde que l'humanité en éprouve d'abord une émotion enivrée. Devant cette émotion les images de rêve ne tiennent plus. Dans la sélection des images, les images claires du savoir conscient l'emportent. C'est là la joie du savoir; et l'humanité réclame désormais cette joie. La connaissance claire lui a donné prise sur les choses.

L'univers ne lui ment donc plus. Il lui dit *la vérité*. Et ce qu'on réclame du savant, c'est de trouver des formules qui donnent ainsi une prise sur les forces matérielles. Ce seront là *les vérités*. Cette utilité pratique assurera aux procédés métonymiques de la logique et de la science une supériorité marquée sur les métaphores du rêve et de la conscience confuse. Dans la lutte des images la logique et la science l'emporteront de toute nécessité. Il y aura des hommes dont la fonction sociale sera de se consacrer à la recherche de ces formes de langage capables de modifier utilement la pratique. Ils seront *les héros de la vérité*. Ils n'auront pas toujours de cette dignité une récompense humaine; leur récompense vraie sera ce bonheur enivré qui éclate dans les premiers poèmes de Démocrite et dans l'orgueil de Socrate.

Parfois même ils croiront devoir proclamer leur « vérité », alors qu'elle ira contre la croyance et la pratique commune. Est-ce un mérite? C'est une grande force. Toute vérité s'établit par la lutte. Les héros de la vérité sont ceux en qui la prédominance d'une image ou d'une métonymie nouvelle est accompagnée d'un tel sentiment de supériorité joyeuse que dans l'enivrement de cette joie, par besoin de domination, ils engagent la lutte même sans espoir de vaincre immédiatement. Ils sentent que leur personnalité elle-même n'existerait pas sans cette lutte, et cette personnalité est si envahissante qu'elle aspire à modeler les autres esprits à son image. Ce fanatisme pathétique est ce qu'on appelle la croyance au *devoir de la vérité*, et la joie qu'il peut donner peut être si forte que la mort elle-même au prix d'elle paraît douce[1]. Ainsi périssent les martyrs de la vérité, et ils périssent tous pour un mensonge et pour une enivrante chimère. C'est en leur personnalité qu'ils croyaient quand ils mouraient pour la vérité.

1. W. X, 140. 210.

II

L'ILLUSION DE LA MORALE.

Le besoin de la vérité est né, pour Nietzsche, d'un besoin social. A l'origine la collectivité a imposé comme un devoir aux individus le devoir d'être véridiques. Elle leur impose aujourd'hui encore le devoir de l'aider à trouver des vérités, c'est-à-dire des possibilités de vie heureuse; et, par son estime de la trouvaille avantageuse, elle hâte la sélection de ceux qui se dévouent à la recherche et qui en tirent gloire au point que parfois ils entrent en conflit avec la collectivité elle-même. Leur propre fonction était d'abord issue du besoin social de connaître le vrai, c'est-à-dire la métaphore salutaire. Mais voici qu'il se produit des cas où la société, au contraire, demande à tous ses membres de l'aider à persister dans l'illusion ancienne et dans la pratique accoutumée. A propos d'un cas précis, *le devoir de dire vrai*, se pose la question du respect que mérite la coutume morale et de ce que vaut le devoir social en général. Ce que la connaissance a inventé de plus raisonnable pour nous aider à vivre, c'est une hypothèse qui rapproche de nous la réalité extérieure, au point que finalement nous la considérons comme spirituelle. Le monde, pour que le savoir soit possible, doit être conçu comme un agrégat de centres émotifs. C'est dire qu'il ressemble en quelque manière a l'humanité. Mais peut-être la nécessité de régler notre conduite parmi les hommes nous oblige-t-elle à approfondir encore ce résultat, obtenu par la seule analyse des conditions du savoir.

Il y a en présence, dans l'humanité, des vouloirs dont chacun cherche sa propre joie, autant dire des égoïsmes. Entre eux, c'est naturellement la guerre. Ils ne pactisent que par nécessité. Il se fonde alors au-dessus d'eux, par le sang, par la conquête et le dol cette institution oppressive, mais tutélaire aussi, qui s'appelle l'*État*. Son origine est barbare sans nul doute. Elle est nécessaire cependant et la révolte constante des égoïsmes serait pire que l'installation au pouvoir des dynasties de bandits astucieux et forts qui se donnent aujourd'hui mission de nous pacifier [1].

1. W. X, 155. 156..... I, 369.

Les actes conformes à la volonté de l'État, c'est-à-dire capables de faire durer la paix parmi les hommes, deviennent habitudes. Notre mémoire fixe les actes qui nous valent la sécurité, la considération d'autrui, les égards des forts. Ce que nous espérons, c'est vivre. La volonté de vivre est la base de toute morale [1]. Puis, de cette pratique contrainte, mais devenue coutumière, il subsiste, même quand a disparu la coercition, l'idée d'une nécessité interne qui nous commande; et c'est là le *devoir*. Il n'en faut pas être dupe. Dans tout ce que nous faisons ainsi, un égoïsme foncier subsiste. L'agitation de l'homme, ses guerres, ses délibérations, ses astuces, révèlent un carnassier raffiné [2]. Ce carnassier se souvient et calcule. L'État est le patron d'un égoïsme intelligent contre l'égoïsme inintelligent du pur rapace [3]. Notre *science* s'établissait par l'expérimentation de la résistance que nous offre le monde matériel. A cette science correspondent une morale et une politique qui calculent les résistances humaines. Ce que prescrit cette morale, est-ce de la vertu vraie? Par métonymie, nous appelons *devoir* ce qui est le pli de la contrainte primitive et nous croyons ce devoir rationnel parce que le souvenir même du calcul qui le motive s'est effacé. Mais toute honnêteté, toute équité, sont nées d'abord de l'expérience des douleurs passées. Elles consistent, au moment où on a l'idée de léser le prochain, à s'imaginer vivement ce qui arriverait si le prochain nous lésait, et à reculer devant cette image. Dans ce conflit des images émotives, la douleur personnelle que nous prévoyons comme une conséquence lointaine peut l'emporter sur la joie de faire souffrir. Il s'ensuit une sélection de mobiles d'abstention, et ces mobiles se fortifient par la coutume. Le souvenir abrégé de ces mobiles, quand se sont effacés le calcul et l'expérience qui les a consolidés, c'est le *devoir*. C'est un simple concept comme les concepts qui définissent les catégories d'objets où se heurte notre toucher. Nous incorporons à ces concepts le souvenir atavique des émotions anciennes, et nous obéissons à ces concepts parce qu'ils sont accompagnés d'une sentimentalité agissante [4]. Mais il va sans dire que les mobiles vrais de l'acte ne sont pas inscrits dans le concept, étant émotifs. Les mobiles vrais d'une action

1. IX, 76.
2. I, 436.
3. I, 369.
4. IX, 77. 104. 200.

morale sont donc toujours masqués. Et déjà se dessinent ainsi chez Nietzsche, dès l'époque schopenhauérienne les principes d'une casuistique morale, qui, sous le mensonge brillant, cherchera les motifs obscurs d'égoïsme. Il apparaît que la morale, comme la science, n'est qu'une possibilité de vivre ; il faut l'estimer à son prix dans la misère universelle, et il faut avoir un sourire même pour cette vanité de l'homme qui aime à travestir en désintéressement, c'est-à-dire en liberté, cette vertu qui n'est que le souvenir atténué d'un esclavage si ancien que nous n'en sentons plus la chaîne.

Mais de même qu'il y a un savoir au-dessus du savoir vulgaire, c'est-à-dire le savoir génial ou philosophie, ainsi il y a une moralité au-dessus de la moralité vulgaire, une vertu géniale qui est celle du juste et du saint. L'homme juste et le saint ne repoussent pas le procédé logique qui est dans la vertu commune. Ils le généralisent. Ils ne se demandent plus quelles seront les conséquences qu'ils auront à subir du fait des actes bienveillants ou hostiles par lesquels le prochain répondra à leurs actes propres. Ils se mettent eux-mêmes en imagination à la place du prochain ; c'est là la vraie logique, si la logique consiste à universaliser, et c'est pourquoi cette haute vertu qui identifie toutes les conditions humaines, est toujours aussi un acte de haute intelligence qui ouvre une vue nouvelle, et plus profonde sur l'univers.

Il faudra toujours relire dans la II[e] *Intempestive* la glorification de l'homme juste. L'homme juste est vraiment celui qui a besoin de la vérité. Il y a beaucoup d'hommes qui se disent serviteurs du vrai, et qui se bornent à exploiter le champ des connaissances stériles, dénuées de moissons utilisables, par curiosité, par ennui et désir de briller. Les plus estimables sont ceux qui découvrent de quoi améliorer la condition matérielle de l'homme par une connaissance plus complète du monde physique. Mais l'homme voué à la découverte de la vérité morale, est celui qui se juge comme il juge les autres et qui juge autrui comme il se juge, sans souci des positions prises, des privilèges ; qui conçoit la vérité comme pratique, comme devant transformer immédiatement la conduite des hommes ; comme étant le « droit sacré de déplacer toutes les bornes des possessions égoïstes ». Voilà l'homme qu'il faut admirer. Car il n'est pas « un froid démon de la connaissance » ; il n'est pas un esprit figé dans une science abstraite, qui ferait horreur. L'homme juste ne régente pas les hommes au nom d'une impassibilité qui serait

affectée. Il vit de la vie des autres hommes. Il demeure, comme eux, souffrant et faible. Toutefois il s'est fait de ce devoir d'être véridique que les hommes imposent, un sentiment assez vif pour y obéir même quand il s'agit de se juger lui-même et d'assumer immédiatement les conséquences de l'arrêt qu'il a rendu. Comment n'aurait-il pas le droit de prescrire à autrui les sentences auxquelles il se soumet d'avance? Il est ainsi doublement vénérable, par sa faiblesse humaine et par son énergie à la vaincre. Car il souffrira même dans son corps, de tout ce qu'il enseigne et ne châtie point sans compatir. Sa compassion clairvoyante à son tour lui évitera les erreurs du fanatisme. Plus exactement, c'est son intelligence désintéressée, incorruptible qui le hisse à une hauteur solitaire où il mérite l'admiration. Car il n'a pas seulement ce besoin de la justice, cela ne suffirait pas; et des maux terribles ont été déchaînés sur les hommes par un besoin de justice dénué de jugement. Il est l'intelligence éclairée sur son droit d'être juge, et se consumant tragiquement dans sa tâche inépuisable de justice. Sans doute dans cet exemplaire « remarquable entre tous », de l'homme juste, c'est lui-même et sa propre vertu faite de probité intellectuelle rigide, c'est le Zarathoustra futur que Nietzsche a voulu peindre.

Il entre beaucoup de beauté déjà dans cette justice; et on vient de voir qu'elle se complète par la pitié[1]. La bonté, l'amour et la pitié, sont vertus d'intelligence. Être bon, c'est être bon logicien. C'est « identifier » rapidement et complètement[2]. Entre notre condition et la condition d'autrui, c'est apercevoir plus de similitudes profondes que de différences, et c'est bien en cette aptitude à identifier ce qui pour la sensibilité est différent, que consiste l'intelligence. Pourtant Nietzsche n'a-t-il pas dit que la logique est elle-même toute sophistique, toute métonymie? Oui, sans doute, mais ses sophismes se trouvent consacrés par la pratique. L'homme bon est l'homme assez intelligent pour utiliser dans la conduite envers les autres hommes des procédés qui ont convenu à nos relations avec l'univers. Peut-être la bonté, la pitié sont-elles un sophisme qui réussira.

Or il réussit, car par lui notre vue de l'univers est transformée et agrandie. Elle devient philosophique, de scientifique qu'elle était. La morale vulgaire de l'équité considérait les hommes comme des

1. W. IX, 104. — X, 419.
2. W. 138, 163.

vouloirs égaux et qui se respectent par prudence. La morale de la justice et de la pitié considère qu'il n'y a peut-être pas de différence entre les vouloirs. Se mettre à la place d'autrui par l'imagination et agir envers les autres hommes, coutumièrement et par sentiment, comme s'ils étaient nous, c'est leur dire qu'on ne croit pas qu'ils diffèrent de nous en leur fond. C'est leur dire que nous tenons la différence des personnes, leur antagonisme, pour des apparences dues à la forme de notre conscience individuelle. La perception et l'intelligence élémentaire seules nous diversifient. L'intelligence élargie et le sentiment profond feraient apparaître une même racine de volonté dans tous les vivants et peut-être dans tous les êtres. Pouvons-nous prouver que ce soit là le vrai? La pensée manifeste de Nietzsche est que nous ne pouvons pas encore le prouver du point de vue de la morale. L'art seul nous fera saisir, par intuition, la justesse de cet aperçu provisoire. Mais déjà nous avons une présomption qui nous autorise à penser que nous approchons du vrai. C'est que dans la pitié et dans la bonté nous éprouvons une joie grave et enivrante. Cette joie est probablement l'avant-coureuse d'une grande vérité. Elle annonce que la pitié et la bonté sont des moyens de satisfaire profondément le vouloir en nous. Il y a en nous un instinct qui approuve notre conduite. Entre notre conduite qui tend à effacer les différences des vouloirs et le vouloir vrai, tel qu'il est avant toute conscience, il y a donc probablement conformité. Il n'y aurait alors dans la réalité qu'un vouloir. La philosophie appuyée sur la science faisait croire que tout dans l'univers était joie et douleur. La philosophie appuyée sur la morale nous fait penser qu'il n'y a qu'un vouloir et une vie dans le monde en qui se passe toute douleur et toute joie. Comment en effet y aurait-il plusieurs consciences où se passent les émotions? La pluralité est liée à la notion du nombre, qui est liée à la notion de l'espace et du temps [1]. Dans la conscience astreinte à voir les choses numériquement, toutes choses paraissent multiples. Avant elle il n'y a donc pas de multiplicité. Le vouloir que n'atteint aucune conscience est unique nécessairement. La question est seulement de savoir alors quelle est sa destinée et si la somme de joies l'emporte dans le monde sur la somme des douleurs. Comment l'apprendre? Tout ici est conjecture. Mais il y a un indice qu'il faut interpréter :

1. W. IX, 197, 198.

C'est qu'il naît des hommes justes et bons. Ne peut-on pas croire qu'ils soient les messagers de ce vouloir profond qui est dans les choses, et qui seul souffre toutes les douleurs comme il souffre seul toutes les joies?

Or les hommes doués de la faculté de se transporter par la pensée au cœur des autres êtres et de participer à leur vie désespèrent de toute vie. Ils voient les efforts des hommes dénués de but, et l'humanité tout entière gaspillée par la nature aussi négligemment que des pétales de fleurs au printemps. Combien de fois n'a-t-il pas été dit que toute naissance suppose la mort d'une infinité d'êtres, que vivre, engendrer et tuer sont même chose[1]? « Wo wir hingreifen, greifen wir überall in das volle Verderben[2]. » La nature est cruelle et la civilisation est féroce. Toutes les choses humaines sont à ce point mêlées de brutalité, de rudesse, d'absurdité et de mensonge, il est si certain que nous sommes issus du crime, de la passion sauvage et de l'égarement, qu'il faut un grand courage pour oser vivre. Alors se développe cette forme de la moralité qui a pitié de toute existence. Mais à quoi sert cette pitié et cette joie de sacrifice?

L'expérience individuelle enseigne qu'il y a un moyen de satisfaire le vouloir-vivre, de le tromper sur la douleur où il se consume éternellement; c'est de fixer son attention par l'hypnose des images. Ce que nous a enseigné l'analyse du rêve, de la perception, de la conscience et de la science, c'est que la joie ne vient que de la représentation. Celles-là parmi les images l'emportent dans la lutte pour la vie, qui nous procurent le plus de joie. Rêver, percevoir, connaître, ce sont des façons de plus en plus efficaces de nous procurer des joies sûres. L'homme de vertu supérieure procède par une nouvelle généralisation. Il tente sur le vouloir universel le sortilège imagé qui tant de fois a mis fin à la souffrance individuelle. Il cherche à créer le spectacle qui puisse consoler à tout jamais le vouloir-vivre de l'univers. Il observe que la conscience claire elle-même laisse subsister l'antagonisme féroce entre les vivants et par conséquent n'extirpe pas la racine de la douleur. L'image que laisse dans le souvenir le spectacle de la nature et l'histoire des civilisations est celle d'une succession de cruautés sans nom. La moralité supérieure est destinée à remplacer cette image par une image d'harmonie. L'homme bon et juste réalise *en*

1. IX, 153.
2. A Gersdorff. 28 sept. 69 (*Corr.*, I, 87).

lui cette transformation totale. Il imagine unis tous les êtres conscients et conforme sa conduite visible à l'hypothèse de cette unité. Par une vie sublime il prétend charmer le vouloir qui vit dans les choses. Il se donne en spectacle, il joue la tragédie du sacrifice, c'est-à-dire de l'unité rétablie des êtres. C'est le sens de la joie orgueilleuse et mélancolique dont il se sent récompensé. Le sens de la Passion du Christ est encore celui-là. Le Christ a si bien compris les hommes; il savait et avait éprouvé si bien le néant de la condition humaine que par pitié d'eux il les a aimés. Son sacrifice était le spectacle le plus grand qu'il pût donner au Père, c'est-à-dire à l'éternel Vouloir; c'est pourquoi il a par là réconcilié ce Père avec la race humaine méprisable[1]. Il a transformé en effet l'attitude même des esprits de ceux qui croient. Ils ne font qu'un avec lui dans un même amour. Et cette unité fraternelle des consciences, voilà qui mettra fin à toute douleur.

Cette attitude de l'homme s'appelle la sainteté ou la piété. Et il y a des âmes d'élite qui spontanément ont su la prendre. Mais ce qu'il faut bien comprendre, c'est que ces âmes-là sont des âmes d'artistes. Prendre une attitude, affecter un *caractère*, c'est-à-dire modifier l'aspect extérieur de tous ses actes afin d'amener autrui à subir le charme de cette attitude belle, essayer d'amener tous les vouloirs à subir le sortilège de cette gesticulation sublime, c'est faire œuvre d'art[2].

D'autant que cette attitude n'est pas une croyance aveugle. Le saint n'ignore pas que l'univers est énigmatique et que peut-être il ne réserve aucune récompense à son sacrifice. C'est à une hypothèse qu'il fait ce sacrifice, avec joie. Il ressemble au tragédien qui tient à son rôle, bien qu'il en sache l'irréalité. Il se jette dans la poussière avec ravissement, et dans la pire humiliation trouve une gloire dénuée d'espérance. Nietzsche peut dire avec raison que la vertu serait plus sublime si rien dans l'univers ne justifiait la vertu, car il n'y a pas de chose plus belle que de mourir en prodiguant une grande âme[3], pour une cause peut-être désespérée. Mais si la *beauté* de la vertu en est la seule justification, c'est que rien ne peut justifier le monde et charmer la douleur éternelle qui en est le fond, si ce n'est la beauté.

1. X, 494.
2. IX, 209. — X, 138.
3. I, 366.

Les grands ascètes de tous les temps ont eu ce pressentiment; le saint d'aujourd'hui en a la conscience pleine et entière, et dès lors il a une tâche plus difficile. Car il lui faut l'accomplir avec une sagesse impitoyablement clairvoyante. La bonté est déjà de soi intelligente. Mais à l'intelligence pratique l'homme moralement supérieur devrait joindre l'intelligence du savant. C'est avec un désespoir entièrement éclairé qu'il choisirait sa vie de sacrifices et pour que le spectacle fût sans imperfections, il éviterait, autant qu'il se pourrait, la tristesse des ascètes. Il cacherait sa mélancolie dans un visage affable d'homme du monde. Très éloigné de la simplicité candide de ce « reiner Thor », dont Richard Wagner a fait son idéal aux jours de son christianisme décadent, il serait der *Wissend-Heilige*; et il ressemblerait sans doute beaucoup à celui que d'humbles gens, voisins de Nietzsche à Gênes, appelleront *il piccolo santo*, ce saint laïque de qui la vertu avait toujours un sourire aux lèvres et qui était Nietzsche lui-même.

Toutefois la vérité de l'éternelle souffrance et de sa rédemption possible ne se révèle pas avec une certitude entière même à l'expérience héroïque des grands ascètes. Ce n'est qu'une vue provisoire qui leur suggère la beauté de leur attitude. Il n'y a donc de chance d'en avoir la révélation directe que par la beauté. C'est à l'illusionniste pur, à l'artiste seul, qu'il faut demander la *vérité* sur la constitution de l'univers.

III

L'illusion de l'art.

Nietzsche nous a montré comment dans l'esprit il y a deux tendances profondes : l'instinct imagé et métaphorique et l'instinct verbal et métonymique. Le premier est seul actif dans le rêve. Il plie devant les nécessités de la veille et de l'action. Mais si la force des images subit une incessante réduction, si la vie imaginative est garottée par l'entrave du langage, de la logique, de la science, il ne s'ensuit pas qu'elle soit morte, et qu'elle n'ait pas sa légitimité. On ne détruit pas un des instincts les plus vigoureux de la nature humaine, et on n'a pas le droit, quand on en aurait la possibilité, de le mutiler. Il faut comprendre cette théorie du transformisme mental et ce conflit des instincts intérieurs dans Nietzsche. Il a

pensé que toute la destinée de la civilisation en dépendait; et toute l'évolution mentale de Nietzsche lui-même est déterminée par l'idée qu'il en avait. Il n'est pas indifférent, pensait Nietzsche, que la mentalité de l'homme soit le fait d'une mutilation de l'esprit et consiste en une réduction oppressive d'un de nos instincts essentiels. La faculté qu'il a fallu réprimer, pour des raisons pratiques, est la faculté des images. Il n'est plus possible à un peuple moderne de suivre le rêve éveillé des Grecs. Mais il serait désastreux qu'un peuple vécût de la pure vie de la pensée abstraite. C'est là la grande décadence socratique, et dans la joie de Démocrite au sujet du triomphe de la science, il entre bien de l'abdication devant la vie. Pourtant il apparaît qu'à l'état de rêve, à l'état d'esprit mythologique, succède et s'oppose nécessairement l'état d'esprit de la pratique et de la science. Le plus souvent les deux états ont leurs représentants simultanément qui se battent et cherchent à dominer[1]. Il naît côte à côte des âmes héroïques dans leur croyance imagée et des calculateurs froids. Les Grecs de la meilleure époque ont su concilier l'esprit imaginatif et l'esprit d'abstraction, mais de façon que l'imagination prévalût. De là ce qu'on appelle leur *sérénité* et une civilisation toute dominée par des considérations d'art. Nul objet vulgaire, « ni la maison, ni le vêtement, ni l'amphore d'argile ne trahissait chez eux le besoin qui les avait inventés ». Les Grecs se jouent en quelque façon de la gravité, parce que de leur rêve coule pour eux une constante et radieuse joie. Est-ce la vie heureuse? C'est une vie qui n'apprend rien de l'expérience. Elle fait des hommes passionnés qui souffrent souvent, n'ayant rien appris, et qui crient leur souffrance. L'homme qui s'est formé par l'expérience et qui se guide par la raison sera impassible dans le malheur; sous la grêle du destin, il s'enveloppera dans son manteau et s'en ira d'un pas grave, les traits immobiles[2]; mais, faute de croire aux illusions de la vie, il oubliera souvent de vivre. Quelle comédie faut-il le plus admirer? Celle du *bonheur* grec de la belle époque, ou celle du *stoïcisme* grec qui inventa l'attitude noble, le mensonge le plus héroïque de l'homme dans le malheur? Les circonstances en décideront. Cependant on voit que ni l'état d'âme mythologique ou artiste ni l'état d'esprit rationnel ne suffisent à tous les événements. Le conflit entre l'esprit imaginatif et l'esprit d'abstraction sera

1. W. X, 206.
2. W. X, 207.

éternel. Éternellement les philosophes attaqueront les mythes. Et il le faut. Car les philosophes surgissent au moment où les illusions qui avaient suffi un temps se déchirent au contact des réalités. Mais éternellement aussi la vie reprend ses droits. Elle ne se contente pas des négations. Elle crée de son fonds des illusions nouvelles auxquelles elle attache son bonheur, jusqu'à ce qu'une nouvelle philosophie, fille de l'expérience, la détruise. La grande mission historique de Socrate est d'avoir montré cela. Ainsi jamais la mythologie ne sera déracinée. Elle renaîtra tant qu'il y aura une énergie vitale dans les hommes. Et inversement, peut-il y avoir jamais un dernier philosophe? Ce serait le philosophe qui démontrerait l'illusion nécessaire et le rôle de l'art indispensable; et qui céderait la place volontairement à l'artiste au moment où il sentirait s'ouvrir une ère nouvelle de civilisation dominée par l'art[1]. Mais cette éclipse de la philosophie ne serait possible que pour un temps et toute relative. Elle se produirait le jour où la philosophie aurait reconnu la primauté de la poésie et de l'art, et pour cela il faut qu'il y ait un art et une poésie. Ou alors la disparition de la philosophie signifierait seulement que la critique de la vie n'a plus d'objet parce que la vie va disparaître, et le dernier philosophe assis dans la solitude d'une terre destinée à se dépeupler de vie, serait en réalité le dernier homme. Le seul affranchissement qu'il pourrait annoncer, serait la fin de la race humaine sous les étoiles impassibles et au milieu de la vie universelle indifférente[2]. Sommes-nous à la veille d'une civilisation nouvelle éclairée par la beauté? Ou au contraire, devons-nous attendre déjà le dernier crépuscule? On voit combien, pour Nietzsche, s'élargit ce simple problème des facultés de connaître. Sommes-nous encore des imaginatifs ou seulement des hommes de pensée abstraite? Bien avant le troisième système, il est d'avis qu'une pensée confinée dans l'abstraction rationnelle serait frappée d'une irrémédiable déchéance. Et toutefois la pensée abstraite est nécessaire. Car il y a une décrépitude aussi de la faculté imaginative. Les mythes vieillissent. Les religions passent. Le réseau des illusions dont l'humanité s'enveloppe a besoin sans cesse d'être déchiré et de s'agrandir. Dira-t-on que la mythologie meurt? Non! elle s'approfondit de plus en plus, et un mysticisme se fonde qui tient compte du savoir acquis. Le point où nous sommes arrivés est

1. W. X, 119.
2. Voir la lamentation d'Œdipe, le dernier homme. W. X, 147.

celui où il apparaît que les religions positives, qui nous offrent impérativement des mythes indémontrables, sont impuissantes à diriger la civilisation. Elles étaient vivantes quand elles donnaient satisfaction à l'imagination humaine et lui permettaient à son gré de forger des images divines et consolatrices. Chez les Grecs, chacun avait le droit d'enrichir de ses inventions propres la mythologie de la cité. Aujourd'hui les croyances sont fixes et s'imposent comme des règles. Dès lors il est certain qu'elles sont dénuées de vie et elles ont mérité la mort[1]. Il ne peut y avoir de fixe que les règles de la logique et de l'expérience. A rivaliser avec les concepts de la logique éprouvés expérimentalement, les mythes de la religion sont destinés à succomber. Qu'ils périssent donc puisqu'ils sont les plus faibles!

Le christianisme surtout a perdu de sa force. On a essayé toutes les possibilités de vie chrétienne, les plus graves et les plus relâchées, les plus méditatives et les plus extérieures : aucune n'attire plus la communauté. Le christianisme d'aujourd'hui est « une glace par temps de dégel, déchirée, boueuse, sans éclat, pleine de flaques dangereuses[2] ». Il n'est donc pas probable que la restauration de la vie mythologique ait lieu désormais par une religion nouvelle, encore moins par une galvanisation des anciennes religions agonisantes. Que restera-t-il pour éviter la décrépitude rationaliste, après qu'on aura par un dernier travail, balayé les résidus des religions? L'art remplacera les mythologies anciennes.

Au temps où nous sommes, Nietzsche croit que l'art véritable, garant d'une civilisation rédemptrice, existe déjà : c'est l'art wagnérien. Aussi toute sa philosophie tend à justifier le wagnérisme. Mais comprend-on maintenant pourquoi l'attitude de Nietzsche a dû changer, quand dans le wagnérisme lui-même il aperçut des symptômes de décrépitude et de religiosité morbide? Ce jour-là il fallut nous débarrasser du wagnérisme comme d'un « résidu ». Il fallut reprendre le travail rationaliste et critique; ce ne sera pas pour y persévérer. Nietzsche savait que la vie reprendrait ses droits et que, ne pouvant plus satisfaire des illusions anciennes, dénuées de force, elle s'en créerait de nouvelles. Ce qu'il fit par sa critique, c'est déblayer un terrain qui serait ensuite prêt et fertile pour une floraison de poésie plus vivace que le wagnérisme. Il rendait possible

1. W. IX, 211.
2. W. X, 289.

la germination d'un mythe nouveau : celui du *surhumain*. Cette illusion nouvelle, cette image d'une nouvelle humanité, il l'a laissée naître d'abord en lui-même. Mais les illusions nouvelles, c'est désormais l'art qui les créera et non plus la croyance. L'art est le substitut des religions anciennes. Voilà ce dont il faut bien saisir la nécessité et voilà ce qui explique l'âpreté avec laquelle Nietzsche a combattu les religions positives dès le début. Ce combat était, à ses yeux, la lutte pour la vie d'une humanité en voie de naître contre l'humanité du passé.

Comment l'art peut-il remplir cette grande mission de créer l'humanité à venir? Pour le montrer Nietzsche reprend par le menu l'analyse des procédés élémentaires qui rendent possibles les illusions de l'art.

L'œuvre d'art est fille de cette même faculté reproductrice et sélective d'images que nous avons vue à l'œuvre dans le rêve. Mais l'œuvre d'art est un rêve qui dure. Nous avons vu que Nietzsche admet entièrement l'apologue de Pascal, renouvelé de Platon et de Descartes, sur l'impossibilité de distinguer de l'état de veille un rêve prolongé et cohérent. L'artiste est l'homme pour qui les images apparues en rêve sont plus réelles que les images perçues à l'état de veille. Vivant ainsi dans un rêve, il a l'air d'être étranger au monde. Sa vision est une vision inexacte. Les sons qui chantent en lui ne sont pas ceux du réel. L'art ne s'intéresse pas comme la science à tout le réel pour en tirer une notion abrégée, mais pratique. Il abrège tout de suite. Non seulement il ne retient pas tout, mais il ne voit pas tout. Il renforce de certains traits; il en déforme d'autres, il en omet. Il n'écoute pas toujours[1]. Il semble se jouer des images à sa guise. Mais rien dans l'homme n'est fortuit. Les images flottantes et déformées surgissent aussi nécessairement que se dessinent à la surface d'une membrane vibrante couverte de sable les figures décrites par Chladni. Les vibrations les plus délicates de nos nerfs, les émotions les plus profondes de notre tempérament, voilà ce que décèlent les images ondoyantes de l'artiste. Il n'est pas libre de son rêve, non plus que le dormeur ne crée librement le sien. C'est son vouloir le plus intime qui par ce rêve crie sa faim, son besoin et se crée déjà sa consolation. Mais cette consolation est irréelle et tout intérieure. Le rêve n'a point rapport à la conquête du monde physique. Une lutte nouvelle pour la vie entre les images s'engage ici.

1. W. IX, 12), 130.

Lesquelles seront les plus fortes, des images fortement sériées et enchaînées par des métonyprimes logiques, qui sont celles qui composent notre connaissance du monde réel, ou des images sans lien du rêve? Ces dernières ont aussi leur nécessité. Elles nous obsèdent et nous charment. L'artiste a le besoin pressant de les extérioriser et s'il a su les incarner dans des formes perceptibles, il hypnotise du même charme les autres esprits. Il évoque devant eux, en des formes simplifiées, des figures mensongères, mais qui ont sur la sensibilité des hommes une action contagieuse. Comment se fait-il que ces images illusoires aient une telle puissance de séduction? L'artiste ne sait-il donc pas qu'elles sont mensongères? Il le sait. Il diffère du dormeur en ce qu'il sait qu'il rêve, et toutefois il ne peut pas s'en empêcher. Et quel est ce charme de l'irréel? Il a la saveur de la nouveauté et de la rareté. La joie qui vient du mensonge de l'art, c'est d'abord qu'elle est neuve. Elle semble donc une émancipation. Le réel, à force d'être durement et quotidiennement expérimenté, nous a fait ses esclaves. Il nous fait chercher la *vérité* et découvrir les moyens de nous abriter de son contact, bâtir des radeaux fragiles de concepts qui nous portent sur les flots. Dans cette urgente besogne, notre intelligence est asservie à nos besoins. Dans la vie imagée, elle se sent libre, triomphante et heureuse. N'a-t-on pas vu comment la moindre métaphore égaie une phrase? Oui certes, l'intelligence est faite pour nous masquer. Mais le plus beau de ses masques est celui qu'elle prend quand elle se cache derrière une attitude pathétique ou gracieuse dans l'œuvre d'art [1]. C'est un mensonge? Qu'importe, s'il nous rend heureux. La science nous apprend-elle donc la vérité? Elle nous apprend ce qui est nécessaire pour ne pas périr. La morale nous commande-t-elle le vrai? Elle nous commande ce qu'il faut pour ne pas nuire. La science et la morale s'attachent à des fantômes et ne le savent point. L'art se repait de mensonges, mais il en sait la chimère. A vrai dire, c'est l'art qui a le mérite de la sincérité. Car il n'atteint pas plus que la science et la morale au réel. Mais, s'il se contente de l'apparence, il ne nous trompe pas, car il nous donne l'apparence pour telle. Par là il nous permet la contemplation pure qui ne veut pas s'assouvir de réalités. *Regarder les choses sans désir*, voilà ce que nous apprend l'art. Ainsi les regardait déjà le saint. C'est que le saint était un

1. W. X, 205.

artiste. L'école la meilleure pour arriver à la sainteté et à la philosophie, c'est la vie artiste [1].

II. Le langage des apparences, qui est celui de l'art, ne diffère pas du langage que nous parle le monde réel. Mais les signes du langage artiste sont autrement assemblés. Ces signes traduisent un fait mental complexe où entrent des émotions joyeuses ou tristes et des images qui les accompagnent. Voilà ce qui fait notre sentiment. Spontanément ce sentiment trouve son symbole dans la gesticulation. Et que veut-on que traduise du sentiment le geste si ce n'est les images qui l'accompagnent, et que la vision, l'innervation sympathique transmise par les yeux, fait passer aussitôt dans l'âme du spectateur [2]? Les arts plastiques nous montrent l'homme gesticulant. Ils imitent des attitudes; ils traduisent en symboles le sentiment dans ce qu'il a de plus conscient, et se satisfont de ce que ce symbole soit compris. L'art dramatique au contraire atteint déjà plus profond. L'acteur n'imite pas des gestes; il gesticule. Il ne reproduit pas des symboles : il est symbole vivant lui-même. Nous demandons alors à pénétrer jusqu'à la réalité mentale qu'il symbolise.

Ce n'est pas chose aisée. Nous ne nous connaissons pas nous-mêmes. Notre pensée claire ne projette pas sa clarté jusqu'à la plus intime profondeur de nous. Ce qui traduit le mieux notre existence intime, c'est le *cri*. Et pourtant le rythme du cri répété décèle qu'il est gesticulation lui aussi. Et aussi bien, les expressions qui traduisent les nuances de la douleur, sa force « poignante », et ses « tressaillements », ses « frémissements » comme aussi les « sursauts » de la joie, sont des images de gestes. Il suffit de le constater pour que l'on devine que l'intimité la plus profonde de l'âme n'est pas encore traduite par le *cri*. Et surtout ces notations que nous avons faites de nos expériences, en désignant par des *mots* articulés le résumé des expériences, n'atteignent pas au tréfonds de nous. Les symboles dont use notre mémoire servent justement, Nietzsche nous l'a démontré longuement, à classer les impressions confuses et trop multiples. Par ce classement se fait la *clarté*; mais cette clarté est une facilité donnée à la démarche intérieure de la pensée; elle n'est pas une lumière projetée dans les profondeurs. En enchaînant des symboles, en formant des phrases, on ne pénètre

1. W. IX, 93. 212.
2. W. IX, 93. 212.

pas au delà des impressions fugitives que ces symboles désignent. Il peut, dans l'émission de la voix, dans la cadence de la parole parlée, y avoir plus ou moins de *force*. Il peut y avoir le *rythme* et le *timbre* de l'émotion. Mais le langage ne rend pas autre chose que la pensée claire; c'est-à-dire élaborée sur des données elles-mêmes superficielles.

Si donc il y a des arts de la parole, comme la poésie, nous saurons qu'ils ne peuvent traduire du sentiment que la moindre part, la parole étant trop imprégnée de pensée claire. Visiblement il y a un fond de sentiment que les mots ne rendent pas. Déjà ils ne rendent pas toutes les images. Et l'image n'est pas encore le sentiment[1]. Sera-ce donc que le sentiment ne s'exprimera jamais? Et ce qui est au fond du sentiment, ce *vouloir* que nous ne saisissons que par le jeu fugitif des émotions joyeuses et douloureuses, comment arrivera-t-il à s'exprimer? Car s'il ne se traduit pas à la lumière, comment se satisfera-t-il jamais?

Mais déjà la parole a comme un accompagnement émotionnel, par la force, le rythme, le timbre. Et dans les émotions les plus fortes, quand votre vouloir est bondissant de joie ou convulsé de souffrance, c'est par le *cri* que se traduit le mieux le vouloir intérieur. Des cris de joie, des sanglots, mais prolongés, sériés, épurés et rythmés, voilà ce que spontanément trouvent les multitudes pour dire leur plus obscur instinct. On dit qu'elles *chantent*. La musique sera donc l'art qui atteint le mieux le fond interne de l'âme. Au début sans doute, elle est chantée, c'est-à-dire qu'elle s'accompagne de mots; et les mots sont accompagnés d'images. Ces images, la musique elle-même les évoque et elles sont le rêve imagé que suggère l'émotion intérieure. Cela se conçoit, puisque le sentiment lui-même toujours se mêle de représentations conscientes et inconscientes[2]. La première musique est donc aussi évocatrice d'images, de métaphores ardentes, elle s'accompagne toujours de poésie. Voilà le germe de tout lyrisme. Toutefois ces images, ces mots, sont la surface brillante d'une mer agitée en son fond et où aucun regard ne pénètre. Mais la tonalité, l'intensité joyeuse ou angoissée, caressante ou expirante des sons, le rythme robuste ou tendre, donnent à deviner cette agitation des profondeurs. Dira-t-on que la musique traduit des émotions ou les rend? Ce serait inexact. Le

1. W. IX, 70. 94. 95. 97. 220.
2. W. IX, 214. 216. 224.

sentiment est déjà pour Nietzsche mêlé de mots et d'images; il est déjà la surface, semée de lueurs, de cette mer profonde. Comment alors ne pas admettre qu'il y a une source de l'émotion plus profonde que la conscience individuelle elle-même, un vouloir impersonnel? Arrêtons-nous un instant à cette hypothèse, et elle nous expliquera l'enivrement des premiers lyriques. Ne comprenons-nous pas mieux le dithyrambe dionysiaque, si nous admettons que l'individu sentait sa personnalité sombrer dans le flot du grand vouloir collectif dont il n'était qu'une partie, à son insu? Toute sa gesticulation signifiait qu'il s'abîmait avec extase dans ce grand vouloir commun [1]. Mais au moment de nous confondre ainsi avec joie dans l'existence commune, qu'est-ce que toute notre vie de labeur, de lutte, de douleur individuelles, si ce n'est un jeu? La musique sait nous montrer que toutes choses sont joie, même les douleurs et que tout est donc possibilité de joie, pourvu que l'on consente à perdre l'illusion de l'existence individuelle [2].

Si cette hypothèse se confirmait, l'art aussi serait une expression plus vraie de la réalité des choses que la science. D'abord il nous maintient dans la région des images et du sentiment et c'est assurément là une vie intérieure plus profonde que celle de l'abstraction. Mais plus profond que le flot mouvant du sentiment d'où émergent les images comme « la buée lumineuse qui plane sur la mer à l'aurore », il y a le courant, le rythme même et le sourd mugissement du torrent intérieur, et c'est ce flux et ce reflux qui fait le bercement même de la musique. Si cruelle que soit la vie, la révélation qui nous en est faite par l'art nous la fait aimer, et nous résolvons de vivre par amour de la beauté. L'art est un sortilège qui nous fait croire que la vie est bonne. Ce sortilège est ce que nous appelons la *beauté* [3].

La difficulté est de comprendre la possibilité de cette apparence belle, si le fond des choses est cruauté sans bornes, appétit brut et vouloir sauvage. Comment cette sphynge griffue, la Nature, dans les choses belles, a-t-elle un visage de vierge, et d'où lui vient son sourire? Une apparence de grâce fait croire que le vouloir éternel a enfin atteint son but qui est le bonheur. Est-ce réalité? Non. Nous savons à présent que c'est là une pure image; un rêve du vouloir.

1. W. IX, 70. 218. 219.
2. W. X, 322.
3. W. IX, 94. 101. 201.

Le vouloir veut que l'existence soit belle. Il se cache à lui-même la laideur de l'existence. C'est grâce à ce rêve que Faust en toute femme croit reconnaître Hélène. Mais en supposant qu'il y ait dans Faust ce don de transfigurer par son rêve toute la réalité, croit-on qu'il n'y ait pas des femmes qui se rapprochent de l'idéal d'Hélène plus que d'autres? N'y a-t-il pas une beauté extérieure? C'est le problème même de la relativité de notre connaissance que Nietzsche retrouve ainsi à propos de l'art, et il faut se souvenir de la solution qu'il en a donnée pour comprendre sa théorie de la beauté formulée en brefs aphorismes, Non certes il n'y a rien dans la nature qui ressemble à la vision intérieure de la beauté [1]. Mais de même qu'il y dans la nature quelque chose qui correspond à nos concepts, ainsi doit-elle recéler quelque chose qui rende possible le jeu de notre faculté d'idéalisation. Il suffit que la nature un instant et en un endroit ne nous paraisse pas asservie au dur besoin, pour que naisse en cet instant et en ce lieu privilégié le rêve du beau. Nous vivons dans une détresse qui appelle à grands cris l'affranchissement. Qu'un îlot se trouve, dans la nature, où nous ne soyons pas témoins de l'éternelle souffrance, et notre vouloir invente la beauté. Il y a, semble-t-il, dans la nature des « points d'indifférence », où ne se produit pas le conflit éternel des instincts. Aussitôt nous avons l'impression d'une profusion de la vie, d'une joie qui déborde, et ce sentiment est celui de la beauté. La moindre statue grecque nous apprend que l'impression de la beauté est purement négative; qu'elle est simple absence des instincts brutaux, des douleurs et des joies fortes, et dès lors sérénité [2].

Mais dans toute conscience, outre le sentiment du beau, il y a aussi un besoin d'extérioriser l'image de la beauté, de traduire par gestes le sentiment intérieur. Il en est sans doute déjà ainsi dans les consciences les plus inférieures; et c'est le lieu d'utiliser l'hypothèse qu'on a faite et suivant laquelle le moindre atome de matière est déjà pensant. Il est probable que la plante déjà s'épanouit avec une obscure coquetterie, et qu'elle a des gestes qui préméditent la beauté. L'animal va au delà. Il goûte déjà cette beauté végétale et en sent la vie heureuse. L'univers, dont l'homme a tant à souffrir, donne cependant l'impression d'une telle profusion de vie qu'il nous faut admirer cette gesticulation puissante avec laquelle l'existence uni-

1. W. IX, 190. « Ein Naturschönes gibt est nicht. »
2. W. IX, 191. 192. 201. 202.

verselle s'étale au soleil. Mais l'homme, à son tour, à qui paraîtra-t-il beau? Avant tout il voudra plaire à une conscience placée au-dessus de lui. C'est pour un esprit par delà l'humanité qu'il construit instinctivement dans son for intérieur des images embellies de lui-même pour les réaliser ensuite au dehors. Toutefois cette profusion de vie créatrice existe surtout dans le génie artiste. C'est l'art qui est essentiellement l'épanouissement de la beauté humaine et cette fleur apparaît essentiellement sur une tige qui s'appelle le *génie*.

Nietzsche en arrive donc tout naturellement à déduire de là que la production du génie est la fin unique de l'espèce humaine. Une humanité plus haute est déjà présente en nous; et nous la couvons de notre tendresse quand nous réalisons l'œuvre d'art. Être artiste, c'est aimer par delà l'humanité [1]. Mais cette élite surhumaine, Nietzsche, dans sa période schopenhauérienne, ne lui connaît qu'un nom : ce sont les hommes de *génie*. La *sainteté* est une forme du génie déjà, puisqu'elle consiste à apercevoir l'humanité tout entière sous un aspect qui l'unifie, et qui est la pitié pour l'universelle souffrance humaine.

Cette découverte est pour Nietzsche d'une importance capitale. Elle permettra de justifier tout ce qui, dans l'analyse de la connaissance et de la morale était resté aperçu provisoire.

Il n'était pas certain qu'il y eût de l'esprit et du vouloir en toutes choses et jusque dans le moindre atome. Il n'était pas sûr que ce vouloir fût unique. On pouvait seulement souhaiter que cette hypothèse fût vraie. Maintenant Nietzsche arrive à un résultat si décisif qu'il transforme en certitude les suppositions anciennes. Toute la philosophie, laborieusement échafaudée sur des hypothèses, aboutit à ce résultat inespéré : nous discernons grâce à elle les fins assignées à la civilisation qu'il nous faut préparer, et les moyens qui la rendent possible. Si cette philosophie est vraie, l'humanité actuelle, débile et lâche, est faite en vue de la génialité. Pour cette humanité supérieure, Nietzsche n'a pas encore trouvé le nom de « surhumanité ». Mais s'il ne la dénomme pas encore, il la conçoit nettement. Il faut à l'humanité, comme condition d'espérance, cette humanité supérieure qui sortira d'elle, qu'elle invoque comme un juge de son effort, et au regard de qui elle voudrait être belle. La

1. W. X, 418. « Religion ist « Liebe über uns hinaus. » Das Kunstwerk ist Abbild einer solchen Liebe über sich hinaus, und ein vollkommenes. »

nostalgie intellectuelle de tous les hommes, nous en apercevons à présent le fond. Elle tend à produire l'*homme de génie*, comme le sentiment profond de notre infériorité morale nous donne la nostologie de la *sainteté*. Voilà la destination qu'il nous est donné d'entrevoir pour la race humaine. L'État lui-même, tout barbare qu'il est, n'a pas d'autre mission que de faciliter l'éclosion de l'homme supérieur[1]. Mais cet effort nostalgique de tous les individus et de toutes les collectivités, Nietzsche conçoit qu'il aboutisse, si sa philosophie est vraie. Or la possibilité de pouvoir travailler à la sélection du génie est d'une importance sociale telle qu'il vaut la peine de risquer comme vrais, pour un résultat si grand, les postulats que ce résultat réclame. Il faut alors les compléter par une dernière hypothèse. Nietzsche admettra que ce n'est pas seulement la volonté qui est une en tous les êtres, c'est encore l'imagination. Nous avons peine à concevoir que ce soit possible. L'imagination ne consiste-t-elle pas à faire revivre et à trier des images sensibles? Et où surgissent les images sensibles, si ce n'est dans la conscience individuelle? Mais justement l'effort imaginatif qui déforme les images, et l'effort aussi qui en fait revivre de certaines tandis qu'il en condamne d'autres à l'éternel oubli, est un besoin qui préexiste aux images. Dans toutes les consciences humaines il y a donc un rêve unique; et rêver, c'est plonger pour un temps dans cette région de la conscience impersonnelle où coulent les sources mêmes de notre vie. Le génie plonge dans cette nappe souterraine perpétuellement. Mais il y a dans cette vie impersonnelle comme deux régions principales d'inégale profondeur. Il y a la région du rêve imagé et il y a la région de l'obscur vouloir. On peut classer les esprits supérieurs selon la région qu'ils habitent dans cette vie impersonnelle de l'esprit. De certains hommes sont toute leur vie étrangers à la vision concrète de la vie individuelle. Leur conscience baigne tout entière dans le rêve lumineux et dans l'extase par laquelle l'universel vouloir cherche à charmer sa souffrance. Ce sont les artistes purs, les poètes et les grands plastiques. Et à vrai dire, le génie artiste est pour un homme « la faculté de rêver toujours, sans s'éveiller jamais ». En regard, il y a ceux qui plongent dans l'universelle souffrance elle-même, qui vivent cette souffrance, et qui tendent tout leur effort à la faire leur, à lui donner une expression pathétique, à la faire saisir aux autres hommes. Ces

1. W. IX. 141. I, 411.

hommes sont les *saints* et les *musiciens*. Mais de tous ces génies de l'imagination et du vouloir on peut dire qu'ils vivent dans la conscience populaire, par delà la région consciente qui aperçoit la lumière intérieure comme réfractée dans les formes multiples de l'espace et du temps [1]. Pour le génie, le monde des sens n'existe pas. Il n'y a pour lui que les images qui émergent de la souffrance humaine et universelle [2]. Cette réalité est, à ses yeux, plus vraie que la réalité brutale des sens, et c'est à cette réalité immatérielle et profonde qu'il dédie sa vie. C'est elle qu'il traduit en un langage émouvant et consolateur, s'il est un artiste, et pour elle qu'il meurt, s'il est un saint. Ainsi l'on peut dire que le génie ne vit pas d'une vie personnelle. En son privé il peut avoir une destinée étroite; mais sa pensée n'habite pas les cloisons étroites de sa vie vulgaire. Il vit dans un rêve éveillé et dans un vouloir pur; et il participe ainsi des destinées mêmes de la race. C'est tout son peuple qui vit en lui et peut-être toute l'humanité. Et en s'exprimant ainsi, Nietzsche ne croit pas s'exprimer de façon métaphorique. Les différences qui tiennent à l'espèce, au temps, au nombre sont factices. Le génie est donc le peuple même fait homme. Il est la preuve qu'il y a par-dessous la conscience individuelle et le vouloir égoïste un rêve continu et un effort solidaire en qui seul réside l'humanité intégrale. Cette démonstration et cet épanouissement de soi, l'humanité y travaille sans relâche. Peu importe qu'elle réussisse en un petit nombre d'hommes et en de rares moments, puisque le nombre est apparence pure. Par delà des siècles, les génies se parlent dans une conversation que rien n'a jamais interrompue. La continuité de leur pensée est assurée par le travail obscur qui s'est perpétué dans les foules. Et les multitudes sont comme la matrice où dort et couve continuellement le génie à naître [3]. Il surgit à ses moments de maturité et comme par une naturelle parturition. Des souffrances prodigieuses, des dangers graves, annonceront cette apparition du génie, mais aussi le rendront nécessaire [4]. Une dernière précaution est ici de mise. Car, dans cette incubation du génie, il peut y avoir des avortements et des grossesses imaginaires? Il faut garder intacte et ingénue la vie de songe des foules, ce sommeil obscur qui fait la

1. IX. 145.
2. IX. 200.
3. W. IX. 145. 358.
4. W. X, 112.

santé des multitudes. Il ne faut au peuple ni trop de culture, ni une fausse culture; l'une et l'autre éveillent de son rêve et de sa souffrance le peuple qui dort. Mais par le rêve seul et par l'obscure souffrance, le peuple est fécond. Il enfante ainsi les génies. Il ne les enfantera plus, il n'y aura plus d'humanité grande ni de naturelle hiérarchie entre les hommes, si le peuple se prend à réfléchir et à se rendre compte qu'il souffre. Ce sera alors le règne de la médiocrité et de la révolte, et les consolations vraies, les exemples qui viennent de la sainteté, les divins sortilèges de l'art, ne se produiront plus. C'est au nom de ces espérances surhumaines, que nous devons protéger la croissance du peuple.

L'homme qui y veillera, c'est pour Nietzsche, le philosophe. Et l'on voit combien il élargit l'idée de la maïeutique socratique. Socrate essayait de faire éclore dans la conscience individuelle la notion claire enfermée à l'état confus dans la pratique vulgaire Nietzsche essaie de faire éclore de l'effort obscur des masses l'idée de génie et l'acte surhumain. Cette maïeutique sociale, c'est la critique de la civilisation et de l'éducation présente[1].

CHARLES ANDLER.

1. Cette critique de la civilisation et de l'éducation d'aujourd'hui fera l'objet d'un chapitre à part. Il reste aussi à présenter une appréciation d'ensemble de tout le système de Nietzsche.

ÉTUDES CRITIQUES

SUR DE RÉCENTS TRAVAUX DE PHILOSOPHIE PHYSIQUE D'ABEL REY

La théorie de la physique chez les physiciens contemporains, v-412 pages, in-8, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Alcan, 1907. — *L'énergétique et le mécanisme au point de vue des conditions de la connaissance*, 187 pages, in-16, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Alcan, 1908.

De pareils titres, placés en tête d'ouvrages proprement philosophiques, nous surprennent encore un peu : ils n'étonneront plus personne dans dix ans : en tout cas, ils n'eussent étonné ni un Kant, ni un Leibnitz, ni un Descartes, ni même, pour remonter plus haut, un Aristote : les uns comme les autres ignoraient cette séparation contre nature que le XIX[e] siècle laissa se creuser entre la philosophie et la science ; leur œuvre fut celle de savants, tout autant, sinon même plus, que de philosophes : et s'ils pouvaient parler, ils n'hésiteraient pas un instant, j'imagine, à reconnaître pour leur vrai héritier intellectuel tel grand savant français d'aujourd'hui, auquel nous pensons tous, dont le nom revient d'ailleurs souvent au cours de ces deux livres, et qui, non content d'être « le plus grand géomètre » de son temps, a prouvé, comme en se jouant, à des heures de loisir, qu'il n'eût tenu qu'à lui d'être aussi, s'il l'eût voulu, un profond métaphysicien. Devant de pareils exemples, on commence aujourd'hui à le comprendre : la vraie philosophie, non seulement n'a jamais été incompatible avec la science, mais il n'y a pas de vraie philosophie sans la science.

Il conviendrait donc tout d'abord d'applaudir à la courageuse

entreprise de l'auteur de ces deux ouvrages, quand bien même (et ce n'est pas le cas) il n'aurait eu en les écrivant que ce seul et unique mérite : travailler à rétablir une vieille tradition, si fâcheusement interrompue au grand détriment de la philosophie, et peut-être aussi de la science. Le lien avait été déjà habilement renoué, voici quelque dix ans, entre les sciences exactes et la métaphysique, tant par des mathématiciens devenus philosophes que par des philosophes redevenus mathématiciens; d'autre part, des sciences plus jeunes, comme la biologie, les études sociales, attirent tout naturellement les préoccupations des philosophes, si même, comme ces dernières, elles ne trouvent pas en eux à la fois leurs inventeurs, et, pour de longues années peut-être encore, leurs uniques promoteurs. Seul, le groupe des sciences physico-chimiques résistait à la pénétration philosophique, défendu qu'il était par l'aspect redoutable de ses approches. Il n'est pas impossible, en effet, à un philosophe d'être en même temps bon mathématicien; rien non plus ne l'empêche absolument de faire quelques observations nouvelles en physiologie; et personne, absolument personne, ne lui interdit de fonder enfin la sociologie : mais qu'il essaie de se faire physicien ou chimiste, voilà qui semble inacceptable. C'est qu'ici les compétences ne s'improvisent pas : le domaine des faits est si riche, la technique si spéciale, que les livres et les méditations solitaires ne suffisent pas; il faut la pratique vécue, le *laboratoire*. Et je sais bien que cela n'a pas fait reculer de jeunes philosophes, qui n'hésitent pas à aller, pendant des années entières, se plier à l'humble, mais féconde besogne de manœuvres de la science : malheureusement, avec la complexité actuelle de la physique et de la chimie, ce n'est pas deux années, trois années, c'est toute une vie consacrée sans répit, sans distraction à la pratique scientifique qu'il faudrait, pour acquérir le droit de toucher seulement à certaines questions profondes de méthode ou de principes. Un court passage chez les savants peut bien donner au philosophe la teinture scientifique indispensable pour feuilleter des mémoires ou des comptes rendus, ou même s'il a le goût de l'érudition, lui permettre d'établir un chapitre de l'histoire des sciences : cette brève discipline ne fera jamais de lui un vrai savant, capable de juger sa science, d'en discuter les procédés, d'en critiquer les fondements.

Et pourtant, s'il y a une science, qui, par la position centrale qu'elle occupe dans les connaissances humaines et par la nature

même des sujets qu'elle traite, mérite d'attirer sur elle l'attention du philosophe, c'est bien la physique. N'est-elle pas d'ailleurs, et essentiellement, la science? et quand nous prononçons ce mot magique, n'est-ce pas à elle surtout que nous pensons? Où irions-nous, sans elle, chercher la réponse aux questions générales sur la nature, sur la vie, qui hantent l'esprit du métaphysicien? Et si notre doctrine veut être autre chose qu'un bavardage stérile et vide, ou trouver ailleurs des matériaux solides pour les constructions destinées à abriter la pensée humaine? La philosophie, en effet, a autre chose de mieux à faire qu'à improviser, comme elle l'a fait trop souvent au cours du dernier siècle, des solutions aussi fragiles qu'ambitieuses aux énigmes de l'Univers : il lui faut commencer par analyser et par expliquer patiemment les conceptions des savants, s'attacher scrupuleusement à l'étude des méthodes et des faits : la synthèse, si elle vient jamais, ne pourra et ne devra venir qu'ensuite : mais encore faut-il pour cela qu'au moins nous ayons accès à ces conceptions, à ces méthodes, à ces faits. De toutes les sciences donc, la physique est à la fois la plus nécessaire à la philosophie, et la moins praticable au philosophe. Comment surmonter une pareille difficulté?

Ne pouvant franchir l'obstacle, parce que, de longtemps encore, et tant qu'une modification profonde ne sera pas intervenue dans nos méthodes, l'obstacle est en effet infranchissable, l'auteur de ces deux livres a su le tourner avec infiniment d'habileté et d'esprit. Pour faire la philosophie de la physique le philosophe, jusqu'à nouvel ordre, est incompétent? soit : adressons-nous donc au physicien lui-même; et puisque nous avons cette bonne fortune qu'au cours des cinquante dernières années certains savants, et non des moins considérables, ont fait eux-mêmes la critique raisonnée de leur science, pourquoi ne pas puiser à pleines mains à cette source qui nous est offerte si généreusement? — Mais avons-nous bien le droit de mettre ainsi nos voisins à contribution? — Remarquons que les philosophes ne feraient en cela que revendiquer leur propre bien. Réfléchir sur la valeur des méthodes et des principes de la science, mais c'est là notre fonction essentielle, notre seule raison d'être : est-ce notre faute, à nous, si les savants ont si bien rempli ce rôle qu'il ne nous reste rien de mieux à faire que de les répéter?

Et voyez l'inappréciable avantage d'une pareille méthode : toutes les objections qu'on pouvait faire à l'intrusion du philosophe dans

une discipline étrangère tombent d'elles-mêmes : à la condition qu'il ne se trompe pas trop grossièrement sur l'interprétation des textes, personne n'aura plus à lui reprocher son incompétence : les savants eux-mêmes le couvrent. De là l'impression d'aisance singulière, je dirais presque de maîtrise, que laisse derrière elle la lecture de ces deux ouvrages d'Abel Rey. On sent que l'auteur a, assuré sous ses pieds, un sol ferme et inébranlable. Sa pensée, là même où elle est le plus personnelle, se ressent de la belle confiance que lui inspirent d'aussi solides appuis : et rien qu'au ton assuré du langage on devine la qualité des garants qui étayent ses moindres affirmations. Voici en effet se succéder, tant dans le texte que dans les notes au bas des pages, tous les grands noms que compte la science au cours de ces cinquante années : Français, Allemands, Anglais, Américains, Hollandais, vivants ou morts, tous sont là, venus pour témoigner de l'orthodoxie de leur interprète; et (petit détail qui a son importance) leurs noms sont écrits sans être précédés du « Monsieur » traditionnel et cérémonieux dont seuls, jusqu'ici, les documents d'ordre judiciaire osaient se dispenser. C'est qu'en effet c'est bien de quelque chose de tel qu'il s'agit ici : dresser une « enquête », recueillir « les dépositions et les témoignages » des physiciens contemporains sur la valeur de leur science, — ou plutôt la première moitié de cette enquête seulement, une seconde série nous étant promise, où, après la « méthode » sera examiné le « contenu » de la physique contemporaine, — tel est expressément l'objet poursuivi par l'auteur. C'est donc bien, au fond, la première partie d'une « philosophie de la physique » rédigée d'après les physiciens eux-mêmes, que nous donnent ces deux ouvrages (le petit traité pouvant être considéré comme un chapitre détaché du premier, et écrit à un point de vue un peu différent, plus philosophique et plus psychologique). Et les résultats déjà obtenus dans cette première enquête par l'emploi habile de procédés aussi sûrs font attendre la seconde avec la plus vive impatience.

Il est vrai qu'à côté de précieux avantages la méthode adoptée comporte bien quelques dangers. Faire de la philosophie avec les écrits des savants, cela est très bien, et nous prémunit contre une espèce d'erreurs au moins, les erreurs de science pure : mais si les savants, en écrivant, n'ont pas eu l'intention expresse d'élaborer un système de métaphysique, ne courons-nous pas le risque, en les travestissant malgré eux en « philosophes sans le savoir », de

fausser légèrement leur pensée? Ici, c'est une boutade qui nous arrête, un simple paradoxe, auquel nous donnons, en l'isolant, une portée qu'il n'avait certes pas dans l'esprit de celui qui l'émettait en passant; là, une contradiction entre deux affirmations différentes que nous voulons à toute force concilier, comme si, en ces matières, le savant s'était toujours préoccupé de se mettre d'accord avec lui-même; nous introduisons de l'ordre là où régnait tout simplement le caprice de la pensée, de la rigueur là où l'exactitude du raisonnement n'était que de façade, les savants, les physiciens mathématiciens surtout, mettant une sorte de coquetterie à paraître enchaîner toujours leurs réflexions par des liens strictement logiques. Enfin et surtout, prenant certaines formules au pied de la lettre, nous risquons d'immobiliser chacun de ces savants dans une attitude unique de pensée, négligeant par là même ce que leur doctrine pouvait avoir de souple, de libre, de multiple, de vivant.

Et c'est bien là le léger reproche qui sera fait aux livres d'Abel Rey. L'auteur se donne une peine infinie, et dont les bénéficiaires ne lui seront pas toujours également reconnaissants, pour systématiser et rendre parfaitement cohérentes les doctrines qu'il étudie : le résultat, c'est que ces libres réflexions de savants, repensées par le cerveau d'un philosophe, ont contracté je ne sais quelle raideur unitaire qui les avantage parfois, mais qui risque parfois aussi de les desservir. A lire notamment les pages sur Rankine, on ne se douterait pas de tout ce que la pensée de ce précurseur de l'énergétique a eu d'hésitations et de flottement avant d'arriver à marquer une préférence pour la méthode nouvelle. Et si Mach, Ostwald, Duhem ne perdent rien, si les représentants du néo-mécanisme gagnent beaucoup à voir systématiser leurs opinions jusque dans les moindres détails, en pourrait-on dire autant d'Henri Poincaré, par exemple? A qui n'aurait lu que le chapitre, pourtant singulièrement pénétrant et nettement admiratif, que lui consacre Abel Rey, serait-il possible de se faire une idée du rôle complexe joué par ce savant et de l'attraction singulière que sa pensée a exercée sur les esprits les plus divers? Il est parfois bien dangereux, voyez-vous, de tomber entre les mains des philosophes : vos idées reprises, remaniées, perfectionnées, adaptées de force à un système comme à un lit de Procuste, ont subi de telles transformations que vous ne les reconnaissez plus : ce ne sont plus désormais vos idées à vous, et vous pouvez en rejeter la paternité : ce sont maintenant celles de votre interprète.

Et pourtant, je sens très bien tout ce que ce reproche aurait d'injuste et d'exagéré, et je devine la réponse que l'auteur tient toute prête pour sa défense. Car, il faut bien l'avouer, cette systématisation artificielle de la pensée des autres, qui a ses inconvénients, mais c'est une nécessité de la méthode même que nous suivons!... et nous n'en avons point d'autre meilleure à proposer. Nous devons faire de la philosophie avec les réflexions des savants : le moyen de ne pas organiser ces réflexions de façon philosophique? Et puisque, d'un côté, les savants prennent bien garde de se poser en philosophes, sentant bien que le terrain se déroberait sous leurs pieds, et que, faute de préparation suffisante, ils risqueraient, tout en se croyant originaux, de réinventer les idées d'un Aristote, d'un Descartes ou d'un Kant; puisque, d'autre part, les philosophes, agissant d'ailleurs très sagement, se tiennent sur la réserve, et évitent soigneusement de mêler leur incompétence aux discussions délicates des savants : — comment voulez-vous établir une communication entre les deux camps, comment voulez-vous faire une *philosophie scientifique*, par une méthode autre que celle-là? Il faut bien tout de même que quelqu'un se risque le premier! Et si, après avoir recueilli pieusement les opinions tombées des lèvres des savants, nous encourons l'accusation de les avoir déformées en les systématisant, admettons, si vous y tenez, que c'est nous maintenant, et nous seuls qui parlons, à nos risques et périls : avouez pourtant que nos paroles, directement inspirées des savants, ont désormais une autorité qu'elles ne pouvaient pas songer à avoir auparavant...

Et telle est bien la position très forte occupée par Abel Rey. Sous des apparences de réserve, parfois de timidité, sa tentative, au fond, est très nouvelle et très audacieuse. On pourra s'y tromper : des philosophes peu bienveillants ne verront peut-être dans ses livres qu'un travail d'historien, ayant fréquenté les savants, et se parant de son érudition scientifique : des savants pourront affecter de ne voir en lui qu'un métaphysicien fourvoyé parmi eux, trop peu courageux pour oublier ses origines et se plier docilement à la discipline scientifique; les uns le jugeront trop savant, les autres l'estimeront encore trop philosophe : il n'est ni l'un ni l'autre : ou plutôt il est à la fois moins et plus que ce que ces deux mots comportent dans leur signification d'aujourd'hui. La région indécise, le domaine mal défini, où, modestement, il s'installe après quelques autres, et que, faute de mieux, on peut appeler la Critique des sciences, ce

n'est rien de plus, mais ce n'est rien de moins, que la province autrefois si fertile qui a nourri à ses débuts la pensée moderne, où savants et philosophes ont puisé longtemps leur inspiration, et qu'illuminait encore à la fin du XVIII[e] siècle, avant que les ténèbres l'envahissent, le génie d'un Kant...

* * *

Après avoir donné une idée sommaire de la méthode de l'auteur et de l'esprit général de ses deux ouvrages, est-il possible maintenant d'entrer dans le détail de leur contenu? Comme toutes les œuvres fortement documentées, et qui mettent toute leur coquetterie à être avant tout une collection documentaire, ces livres supportent difficilement l'analyse. On ne résume pas un recueil de procès-verbaux : on le relit en entier, ou on consulte à nouveau le texte du passage intéressant. C'est donc seulement une table des matières très pauvre et très sèche qu'il faudrait se résigner à dresser de toute cette riche information. Voici néanmoins, très largement esquissés, les résultats de l'enquête conduite par l'auteur dans ses deux livres (que pour la commodité et la rapidité de l'exposition nous ne séparerons pas l'un de l'autre) :

Ce que nous voulons faire, c'est étudier l'esprit de la physique contemporaine en examinant spécialement l'opinion que se font aujourd'hui les savants de la valeur de la théorie physique. Or, pour comprendre la pensée actuelle des physiciens sur ce sujet, il est d'abord indispensable de voir à quelle conception cette pensée succède, à quel système elle s'oppose. Ce système, c'est le *mécanisme*, sous la forme traditionnelle dont l'avaient revêtu les savants de la première moitié du XIX[e] siècle.

Qu'est-ce donc que le *mécanisme classique*?

Héritière de la pensée cartésienne, la doctrine mécaniste classique explique tout, dans le monde physique, à l'aide d'éléments géométriques et mécaniques. Les caractères essentiels de ce mode d'explication sont les suivants : D'abord elle prétend à l'objectivité : tôt ou tard l'hypothèse doit se transformer en réalité expérimentale : en formulant sa théorie, le physicien mécaniste croit seulement anticiper l'avenir : l'univers devant quelque jour apparaître à nos yeux sous forme d'un mécanisme réel dont on pourrait démonter toutes les pièces. Comme conséquence, donc, la théorie physique est cons-

truite tout entière avec des éléments figurés, objets toujours possibles d'intuition. Enfin elle ne fait appel dans cette construction qu'aux principes et aux lois de la seule mécanique. Théorie cinétique des gaz, théorie mécanique de la chaleur, théorie de l'unité des forces physiques, théorie des atomes en chimie, autant de succès fameux de l'explication mécaniste au cours du dernier siècle, et qui semblaient la consolider définitivement.

Et pourtant, au moment même où la doctrine triomphait, elle laissait transparaître les germes secrets de sa déchéance. La fondation de la thermodynamique avait paru son plus beau titre de gloire : les deux lois fondamentales de la thermodynamique allaient précisément se retourner contre elle pour la miner. La première loi d'abord (loi de l'équivalence de la chaleur et du travail) : l'existence d'une formule mathématique, permettant de passer directement d'une forme de l'énergie à une autre, devait amener naturellement certains savants à considérer comme inutile l'image mécanique qui avait servi primitivement à établir cette équivalence. La deuxième loi (loi de Carnot-Clausius) : le fait de la dégradation continuelle de l'énergie reste inexplicable dans la théorie mécaniste, et paraît même à beaucoup d'esprits difficilement conciliable avec elle.

Une réaction devait donc nécessairement se produire, qui allait amener — certains savants à rejeter en bloc toute la théorie mécaniste : c'est l'attitude radicale adoptée par l'école « conceptuelle » ou « *énergétique* »; — certains autres à examiner de près les postulats de la théorie mécaniste, et à conclure de cet examen que le mécanisme n'est qu'une simple hypothèse, utile peut-être parfois, mais sans objectivité certaine : c'est l'école « *critique* »; — certains enfin, à réformer la théorie mécaniste, tout en en retenant l'essentiel : rejetant comme les deux autres écoles la croyance à l'objectivité, mais revendiquant pour le physicien le droit d'user de la méthode figurative, et d'utiliser dans ses constructions théoriques les principes et les lois de la mécanique : c'est l'école qu'on peut appeler *néo-mécaniste.*

Telles sont les trois attitudes différentes entre lesquelles se répartissent les physiciens d'aujourd'hui, et qui symbolisent assez bien leur opinion touchant la valeur de la théorie physique.

Parmi les représentants de la théorie « conceptuelle » ou « *énergétique* », l'auteur a distingué comme étant les plus représentatifs : Rankine, Mach, Ostwald et Duhem.

Rankine d'abord (qui le premier, en effet, a mis en circulation le mot « énergétique »).

Rankine est avant tout un ennemi de l'hypothèse en science. Pour lui, l'idéal du savant doit être la méthode abstractive; son mot d'ordre : pas de conjectures! Il lui faut partir de l'expérience, la décrire, l'analyser, mais ne rien imaginer au delà de ce que fournit l'expérience. Toute hypothèse est dangereuse : tôt ou tard nous sommes conduits à la prendre pour une réalité : un fait expérimenté la contredit-il, nous le déclarons impossible et inexistant; un fait non expérimenté s'accorde-t-il avec elle, nous nous imaginons l'avoir perçu : et nous finissons ainsi par croire au caractère absolu des principes les plus hypothétiques : centres de force, points matériels, fluides impondérables, atomes. Le grand danger du mécanisme, c'est d'abandonner le terrain solide de l'expérience.

Or que nous donne l'expérience? des changements, et rien que des changements. Un corps tombe dans l'espace : changement de position ; il rencontre un obstacle et s'écrase : changement de figure ; en même temps le voici qui s'échauffe : changement de température ; tout dans l'univers physique est changement. Mais ces changements n'ont pas lieu au hasard : ils s'ordonnent d'après certaines lois invariables, comme si, derrière eux, une quantité subsistait, toujours la même en son fond, différente seulement par ses modalités, l'énergie. Trouver ces lois du changement, écrire l'équation mathématique qui régit les transformations de l'énergie, voilà l'objet de la science nouvelle, de l'Énergétique. La thermodynamique n'était somme toute que le premier chapitre de cette science plus vaste, qui absorberait à elle seule la mécanique, la physique, et, comme le montreront les continuateurs de Rankine, la chimie elle-même.

Serrer de plus près la réalité dans l'expérience, et réussir du même coup à étendre encore le domaine de la physique mathématique, voilà le double résultat des critiques fécondes de Rankine. On ne peut pas le représenter comme ayant desservi les intérêts de la Science!

Mach poursuit en l'accentuant encore la critique réformatrice de Rankine.

D'après lui, la place extraordinaire occupée par les théories mécanistes dans la science moderne, tient tout simplement à des circonstances historiques (la même idée est développée par J. Andrade, *Revue de Métaphysique et de Morale*, mars 1899). Supprimons par

la pensée les grandes découvertes astronomiques de la Renaissance; la dynamique moderne ne pouvait se constituer : notre physique, au lieu de se mouler sur les phénomènes mécaniques, eût pu alors recevoir un développement tout différent et infiniment plus rationnel. Qu'est-ce en effet que ce privilège singulier accordé aux notions mécaniques de masse et de vitesse, qui nous les fait considérer comme fondamentales, les autres notions physiques, quantité de chaleur, charge électrique, etc., leur étant subordonnées? Pourquoi les premières seraient-elles plus réelles que les secondes? Est-ce tout simplement par convention, et parce que nous trouvons cela plus commode? Il faut convenir alors que nous n'avons pas eu la main très heureuse dans notre choix : l'hypothèse mécaniste s'adapte si mal aux phénomènes qu'elle prétend expliquer, que, malgré tous les raccommodages savants que nous lui faisons subir, elle échoue lamentablement dans son effort pour représenter certaines apparences réelles, les phénomènes irréversibles par exemple. Mais supposons qu'elle y ait réussi : en serons-nous beaucoup plus avancés? il était bien inutile de superposer à un système de relations parfaitement défini, si bien défini que nous pouvons le traduire mathématiquement, un second système de relations infiniment compliqué et qui n'ajoute absolument rien à la clarté du premier. C'est là une œuvre parfaitement vaine, et qui viole ouvertement le grand principe de l'organisation scientifique des connaissances humaines, « l'économie de pensée » : plus encore : c'est une œuvre dangereuse : car, à encombrer ainsi l'esprit d'échafaudages multipliés, on risque de lui faire perdre de vue la réalité.

C'est donc à cette réalité que, résolument, le physicien doit revenir. La science, après tout, n'est autre chose qu'une analyse de sensations. Ne soyons pas naïfs au point de croire que nous pourrons un jour saisir les éléments derniers qui se cachent derrière ces sensations. Ces éléments n'existent pas. Il n'existe que des relations.

Ostwald, et d'autres avec lui, Helm, Planck, Popper, vont plus loin encore :

L'hypothèse mécaniste, non seulement ne répond à aucune nécessité naturelle, mais elle est en contradiction formelle avec les données de l'expérience. En sacrifiant, comme elle le fait, toutes les variétés de l'énergie, énergie thermique, énergie électrique, énergie chimique, à une seule d'entre elles, l'énergie mécanique, elle dépouille la réalité de ses caractères véritables pour lui substituer

une image déformée et arbitraire. Pourquoi ne pas voir les choses simplement comme elles sont? Ce que je sens réellement dans mes rapports avec le monde extérieur, ce n'est pas je ne sais quel élément mystérieux soumis aux lois d'un mécanisme obscur et compliqué : la Matière elle-même ne m'est connue que par les modifications des différentes énergies qui la manifestent, et à vrai dire la matière n'est pas autre chose qu'un certain groupement de ces énergies. Et quant aux rapports nécessaires entre quantités exprimables mathématiquement que la science exige pour se constituer, nous pouvons fort bien les tirer de l'observation directe du réel, sans passer par l'intermédiaire coûteux et lent des traductions mécaniques. L'énergie, en entendant simplement par ce mot le contenu réel de nos sensations, voilà le seul « invariant » dont a besoin la physique mathématique, invariant le plus simple de tous, le plus réel, n'exprimant rien de plus, mais n'exprimant rien de moins que les faits mêmes à représenter.

Restait à dessiner dans ses grandes lignes la théorie physique à laquelle conduisait la doctrine nouvelle : c'est l'œuvre qui a été tentée par le savant français *Pierre Duhem*.

A la doctrine classique, à la fois trop étroite : — nos connaissances physico-chimiques actuelles ne peuvent s'y loger commodément; — trop lâche : — en autorisant toutes les hypothèses pour expliquer par des mouvements cachés les réalités expérimentales, elle ouvre la porte toute grande à l'arbitraire, et pouvant ainsi tout expliquer indifféremment, elle ne fait au fond que masquer un aveu continuel d'ignorance; — trop compliquée : — les constructions laborieuses de la physique anglaise en sont un exemple surabondant; — et d'ailleurs sur certains points en incompatibilité formelle avec l'expérience : — la mécanique de Lagrange ne s'applique plus aux phénomènes irréversibles; — à la doctrine classique, donc, il convient de substituer une théorie physique à la fois plus souple, pour suivre la réalité dans ses moindres détails, et plus rigoureuse, pour soumettre de plus près cette réalité au déterminisme mathématique. Et pour cela, un seul moyen : abandonner résolument la méthode figurative. Peu importe, après tout, que notre imagination saisisse ou non la grandeur abstraite, l'énergie avec ses modalités, que notre pensée « conçoit » derrière les apparences : cette grandeur peut fort bien n'être ni de nature géométrique ni de nature mécanique : l'essentiel est qu'elle se prête à la mesure et au calcul. S'y

prête-t-elle? l'expérience, qui est notre seul juge, en fin de compte, nous répond oui : nous n'avons pas besoin d'autre chose : la théorie physique est possible.

Cette théorie physique, quoique évidemment inspirée des faits, ne doit plus être « calquée » sur ces faits : c'est l'esprit tout seul qui la construit « à propos » des faits : elle n'est somme toute qu'un schème algébrique : nous pouvons l'édifier élégamment à l'aide de deux ou trois conventions posées par nous en dehors de toute expérience, ce qui lui assure une rigueur logique absolue, et, par un développement tout formel de ces principes, retrouver les théorèmes de la thermodynamique et le schéma de leur application aux phénomènes physico-chimiques. Non pas que ce soit la théorie qui d'elle-même engendre les faits : nous prendrons bien garde au contraire d'introduire dans la physique mathématique le moindre élément de réalité sensible et concrète qui viendrait à la fois corrompre sa pureté logique et limiter son champ d'application : mais parce que cette théorie abstraite se trouve traduire excellemment la nécessité profonde du lien qui réunit les faits. La science, en fin de compte, repose sur une foi véritable dans l'accord final entre l'esprit et les choses, le mathématique et l'expérimental, le rationnel et le réel. L'erreur du mécanisme n'était donc pas d'avoir cru à cet accord, mais seulement d'avoir voulu le réaliser trop vite et trop naïvement, en voulant devancer l'expérience par l'imagination : mais si les parties caduques de son explication doivent disparaître, l'essentiel de la méthode subsiste, absorbé dans la synthèse nouvelle. Et sans doute, la mécanique rationnelle, au lieu d'être le vestibule de toutes les sciences, ne sera plus désormais qu'un chapitre de la physique, le mouvement lui-même se réduira à un cas particulier du changement, le changement local : mais c'est toujours, comme l'avaient deviné les savants d'autrefois, la fonction mathématique qui gouverne l'apparition des phénomènes. Et c'est ainsi que, « sous les théories qui ne s'élèvent que pour être abattues, sous les hypothèses qu'un siècle contemple comme le mécanisme secret et le ressort caché de l'Univers, et que le siècle suivant brise comme des jouets d'enfant, se poursuit le progrès lent, mais incessant, de la physique mathématique » (*P. Duhem*).

Effort pour orienter la Science — mieux encore que ne l'avait fait le mécanisme classique et en s'affranchissant d'ailleurs complètement de ses procédés — à la fois dans le sens de la réalité et dans

le sens de la rigueur mathématique, voilà donc en quels termes se résume l'œuvre de la nouvelle école. S'il est vrai de dire qu'elle est nettement hostile à la forme jusque-là traditionnelle de la science, on ne peut tout de même pas sans injustice en faire une ennemie de la « Science » tout court ! Et c'est encore à la même conclusion rassurante pour l'avenir de la raison qu'aboutit l'enquête faite par l'auteur auprès des savants de la seconde école, l'école *critique*.

Le principal représentant de ce groupe, dans lequel Abel Rey range tous les savants qui se sont occupés ces dernières années de la critique des sciences physiques (G. Milhaud, Henri Bouasse, J. Andrade, l'école américaine épistémologique, etc.), est *Henri Poincaré*. C'est sa doctrine sur la valeur de la théorie physique qui est choisie comme le type le plus parfait de la seconde attitude.

Cette doctrine se rattache très nettement à la critique célèbre qui a été faite par le même auteur des sciences mathématiques : mais si elle s'y rattache, elle ne se confond pas avec elle, comme on le croit un peu trop souvent. C'est en mathématiques, et en mathématiques seulement, que l'hypothèse n'est qu'une définition ou une convention déguisée : invention arbitraire de l'esprit, sans lien nécessaire avec l'expérience, elle eût pu être tout aussi bien choisie différemment : l'hypothèse proprement physique a une tout autre nature. S'agit-il de physique expérimentale? l'esprit du savant intervient bien pour essayer de deviner les faits à l'avance, ou bien, ces faits étant trouvés, pour les traduire en un langage commode : mais en réalité, ici, c'est des faits que tout part, c'est aux faits que tout revient. Ce qui le prouve bien, c'est que, des propositions scientifiques ainsi obtenues, nous disons couramment qu'elles sont vraies, ou fausses : langage qui n'aurait aucun sens si ces propositions dérivaient d'une libre construction de l'esprit. S'agit-il de physique théorique? ici évidemment la part de l'esprit est beaucoup plus grande : mais l'esprit fait-il autre chose, après tout, que travailler dans le sens même qui lui a été indiqué rigoureusement par l'expérience? la théorie physique est le prolongement « nécessaire » du fait. Par la systématisation des données expérimentales, la Science, d'accord avec les désirs secrets de la Raison, marche vers « l'unité » : mais c'est qu'aussi bien la Nature déjà était « une », la Nature déjà était un « système » : ses diverses parties ne sont pas étrangères les unes aux autres, elles agissent les unes sur les autres, et elles

agissent sur nous : l'esprit ne fait donc ici encore que retrouver l'Unité qui est dans les choses.

Mais est-ce bien ainsi qu'on est habitué à se représenter la pensée d'Henri Poincaré? nous nous attendions à une critique serrée de la science physique, et c'est une apologie qu'on nous présente? où est donc la différence avec la doctrine traditionnelle?

Cette différence, la voici. Elle est dans la valeur accordée aux « principes ». Le mécanisme classique faisait de ces principes à la fois des copies de l'expérience, puisque c'est de l'expérience que l'esprit les tire naturellement et sans travail, et des types d'où cette expérience elle-même à son tour peut être dérivée, puisque tous les faits physiques sans exception découlent des théorèmes de la mécanique rationnelle. La doctrine mécaniste est donc considérée par ses partisans comme définitive et possédant une valeur absolue. Or Henri Poincaré admet bien que les principes ont été primitivement et en quelque manière « inspirés » de l'expérience, mais c'est l'esprit seul qui les « pose » librement, au-dessus et en dehors de l'expérience, les arrachant désormais par là à toute contestation. Un principe en tant que principe est inébranlable, au même titre qu'un axiome de géométrie, et aucune expérience ne viendra jamais l'infirmer : à vrai dire, il n'est ni vrai ni faux, à la différence des hypothèses ordinaires : il est établi par l'esprit à titre de convention, voilà tout. Et sans doute, ce qui nous a fait choisir cette convention de préférence à d'autres, c'est que, nous permettant de mieux systématiser l'expérience, elle est pour nous plus « commode », c'est-à-dire qu'elle s'adapte mieux à l'objet, qu'elle s'accorde plus parfaitement aux faits : elle n'en reste pas moins dans son fond l'œuvre de l'esprit.

La conséquence se devine : c'est le relativisme, opposé au dogmatisme de l'école classique : l'absolu nous échappe : la science n'est qu'un système de relations. Mais, encore une fois, ce n'est pas pour cela le scepticisme. La physique garde pour Henri Poincaré une « valeur de savoir » : elle reste une « explication »; et les succès toujours plus nombreux qu'elle remporte dans le monde des réalités prouvent qu'elle porte bien tout de même sur de l'objectif. C'est qu'en effet, ces relations entre phénomènes, si c'est nous qui les pensons, ce n'est pas nous qui les faisons : elles s'imposent à nous : elles sont nécessaires : et c'est leur nécessité même qui nous permet de leur adapter le moule de la logique. Et comme en fin de compte

le réel se confond pour nous avec le nécessaire, la physique étant la science des rapports nécessaires est bien la vraie, la seule science du réel.

Reste la troisième école, le *néo-mécanisme*, la plus nombreuse de beaucoup, d'après l'auteur, puisqu'elle comprendrait toute l'armée innombrable des savants qui, plus préoccupés de pratique que de théorie, continuent à user sans scrupule des procédés du mécanisme traditionnel, rajeunis d'ailleurs singulièrement sur certains points par les récentes théories électro-magnétiques (de Lorentz, de Larmor, de Langevin, etc.). Seulement, avertis par les critiques pénétrantes des autres écoles, ils se gardent bien d'accorder à ces procédés une valeur absolue.

Aucun de ces savants ne s'étant proposé de définir et d'exposer entièrement sa doctrine, Abel Rey cesse ici de s'astreindre à une analyse suivie pour adopter les allures plus libres d'une enquête d'ensemble sur l'esprit général de l'école, et sans qu'aucune doctrine particulière (sauf au début du second ouvrage, pour le traité de J. Perrin) soit expressément désignée.

Ce qui frappe tout d'abord dans la manière dont les physiciens contemporains qui restent attachés à la théorie mécaniste entendent cette théorie, c'est la souplesse extraordinaire qu'elle revêt. Les hypothèses figuratives ne constituent plus désormais des modèles immuables, parfaits du premier coup, et dont il est interdit de jamais s'écarter; mais elles s'offrent tout simplement comme des indications pour la recherche, des ébauches descriptives sans cesse modifiables à mesure que la nature se révèle plus complètement. Les principes en apparence les plus fondamentaux ne sont vrais que d'une vérité relative et provisoire, et pourront fort bien être, sinon complètement abandonnés, du moins revisés, le jour où il sera reconnu que toute l'expérience ne s'y adapte pas parfaitement : le principe de l'invariabilité de la masse, par exemple, qui ne serait vrai qu'approximativement et seulement aux vitesses relativement très petites qui sont celles de l'observation courante. Le point de vue dogmatique du mécanisme traditionnel est donc complètement rejeté, et, sur ce terrain du moins, le nouveau mécanisme donne raison aux adversaires et aux critiques de l'ancien.

Mais là où il se refuse à les suivre, c'est quand il revendique le droit absolu d'user de représentations concrètes et de recourir aux éléments et aux lois de la mécanique pour interpréter et systéma-

tiser l'expérience. Aucune des critiques de l'école énergétique ne lui paraît décisive sur ce point, et il lui oppose victorieusement les succès récents de la méthode mécaniste en physique (théorie des électrons).

C'est qu'en effet la méthode mécaniste conserve sur la méthode énergétique un certain nombre d'avantages très réels, sinon pour la rigueur et la sobriété de la généralisation théorique à laquelle elle conduit (sur ce terrain, la supériorité de la méthode énergétique est le plus souvent reconnue), du moins comme instrument de recherche et d'invention. D'abord, contrairement à ce qui a lieu dans les deux autres écoles, la continuité parfaite de l'expérience et de la théorie est tout naturellement assurée : toute hypothèse est vérifiable et doit être effectivement vérifiée, sinon toujours dans le présent, du moins idéalement dans l'avenir; les principes sont moulés directement sur l'expérience, et non pas établis par un décret arbitraire de l'esprit; les matériaux de la théorie sont tous, sans exception, des matériaux réels ou tout au moins réalisables : objets toujours possibles de perception, s'offrant à la pensée sous forme de représentations concrètes. ils sont pour l'esprit du savant un soulagement au lieu d'être une fatigue comme les abstractions de l'école conceptuelle; enfin et surtout la communication permanente qui s'établit ici entre le fait et l'idée, le fait suggérant l'idée théorique, l'idée théorique appelant la vérification expérimentale, est un ferment incessant de travaux et de découvertes.

Et quant à la valeur de la théorie physique elle-même, de toute évidence elle est bien plus directement assurée encore que dans les deux autres écoles, puisque cette théorie physique veut être ici expressément « une reconstruction réelle, un agencement réel d'éléments réels, un agencement empiriquement représentable d'éléments empiriquement représentables ».

La conclusion de cette minutieuse enquête, c'est donc que tous les physiciens contemporains, à quelque école qu'ils appartiennent, croient à la « valeur de savoir » de leur science, mais que tous également donnent à ce mot savoir une signification positive et simplement expérimentale. Pour les uns comme pour les autres, la théorie physique est vraie, non pas en ce sens qu'elle répondrait à je ne sais quelle intuition d'un absolu, mais parce que, systématisation de l'expérience imposée par l'expérience elle-même, elle ne peut pas être autre qu'elle est, et s'offre comme « nécessaire » à

notre esprit et à l'esprit des autres. Et, quoique dans cette systématisation la raison joue le premier rôle, c'est toujours l'expérience qui a été l'occasion, et c'est toujours l'expérience qui a le dernier mot. Point de départ de la science, elle en est également le point d'arrivée.

La physique contemporaine est donc en même temps et par là même nettement relativiste. Ce qui a fait faillite de nos jours, ce n'est sans doute pas, comme on l'a dit, la Science, mais c'est le dogmatisme scientifique. On peut remarquer ici l'action très nette qui a été exercée sur les savants, sans que les savants s'en doutent toujours, par la pensée philosophique de la fin du XVIII[e] et du début du XIX[e] siècle. C'était la philosophie, qui, par les cartésiens, avait donné à la science son dogmatisme mécaniste, c'est la philosophie encore, qui, après Hume, Kant, Condillac, Auguste Comte, le lui a progressivement enlevé.

Et loin de nuire aux progrès de la science, ce relativisme semble au contraire lui avoir imprimé un nouvel élan : jamais peut-être aucune époque n'a été aussi féconde en hypothèses nouvelles et en constructions originales : tout simplement parce que, désormais affranchies des préoccupations dogmatiques qui les immobilisaient, les théories se présentent au savant comme l'instrument le plus précieux de la recherche et du progrès. Et jamais non plus, semble-t-il, sous des divergences de détail, somme toute assez secondaires, l'accord entre les savants n'a été aussi près de se faire : tout simplement, parce que, de l'avis unanime, l'expérience reste le seul juge de la valeur des théories : rien d'étonnant donc à ce que, par suite des progrès mêmes de la recherche, toutes les théories paraissent converger vers un système unique, une théorie définitive, laquelle ne ferait au fond qu'exprimer la « totalité » de l'expérience.

*
* *

On pourrait arrêter ici cette étude. Et pourtant, réduire la pensée d'Abel Rey uniquement à ces conclusions très sages, très prudentes et très documentées, ce serait trop visiblement la trahir. L'auteur a mis autre chose encore dans ses livres, et cette autre chose, qui n'est pas la moins intéressante, c'est sa propre personnalité philosophique. Une lutte intérieure fort curieuse se devine à toutes les pages : lutte entre l'historien fidèle et strictement objectif que veut être Abel Rey,

et le penseur indépendant et original qu'il reste malgré tout. Tout en donnant la parole aux savants, et malgré la louable impartialité avec laquelle il reproduit exactement leurs opinions (celles mêmes qui ne sont point tout à fait ce qu'il eût désiré qu'elles fussent), à tout moment il laisse percer son sentiment, par un mot au détour d'une phrase, une parenthèse, une note, parfois un développement entier, si même, ce sentiment, il ne l'étale pas ouvertement dans une préface ou dans une conclusion. Et, si on les voit de ce second aspect, la signification de ses livres est assez notablement différente.

C'est qu'en effet cette enquête avait un but secret : l'auteur savait d'avance où il voulait nous conduire : en réalité son œuvre est une œuvre de polémique. Il a deux sortes d'adversaires au moins : les premiers, qu'il ne désigne jamais expressément, mais pour lesquels il n'a pas de pitié, ce sont tous les détracteurs modernes de la science, sans exception; les seconds, qu'il nomme, ceux-là, qu'il étudie même très longuement, auxquels il rend hommage, tout en les discutant, pour qui il est toujours courtois, sinon toujours juste, ce sont les physiciens de l'école antimécaniste.

La déclaration de guerre aux premiers éclate dès le début du premier ouvrage : l'auteur ne cache pas ses convictions : nous voyons de suite à qui nous avons affaire. Comme Renan, dont une phrase caractéristique est reproduite en épigraphe[1]; comme Taine, qu'il ne cite pas, mais avec qui sa pensée a des affinités profondes[2], Abel Rey a dans la Science une foi intrépide. Elle est pour lui non seulement le savoir, mais un dogme, le dogme véritable, le dogme unique. « Nous voulons la vérité, s'écrie-t-il, et seule jusqu'ici la science nous en a donné. » Et l'ardeur qu'il met à traiter un problème aussi spécial et aussi technique que celui qui remplit ses livres se comprend facilement quand on a lu cette déclaration : « La physique est l'école à laquelle on apprend à connaître les choses. »

Une attitude aussi nette et aussi franche est assez nouvelle et assez rare chez les jeunes philosophes pour qu'on s'en réjouisse. Au fond, avouons-le, la critique dissolvante, qui est aujourd'hui à la mode, ne mène à rien, si du moins on n'a pas le courage d'en

1. « La science, et la science seule peut rendre à l'humanité ce sans quoi elle ne peut vivre, un symbole et une loi. » *Avenir de la Science*, p. 31.

2. Voir notamment la conclusion de l'*étude sur Byron* : « Dans cet emploi de la science et dans cette conception des choses, il y a un art, une morale, une politique, une religion nouvelle, et c'est otre affaire aujourd'hui de les chercher. »

sortir : et peut-être même qu'à force de calomnier la raison, sans nous en apercevoir nous sommes tout bonnement en train de trahir la philosophie. Et puis, la méthode nouvelle est si déplaisante, quand elle est maniée par des esprits de second ordre! Pour y réussir, il faut avant tout le talent : et, certes, le talent n'a pas manqué aux maîtres, et il n'a même pas manqué à quelques-uns des disciples auxquels Abel Rey, plus sévère que les savants eux-mêmes, semble bien n'avoir pas rendu pleine justice. Mais comme toutes les doctrines qui ont trop de succès, ce grand courant si entraînant a bien pu, dans le champ de la pensée contemporaine, tout drainer, le bon comme le mauvais, et capter dans le nombre quelques sources suspectes. Et il serait peut-être temps de réagir, de revendiquer timidement les droits de la raison contre l'instinct, de travailler à dissiper les prestiges d'artistes très fins, très délicats, qui pourraient bien à la longue faire évanouir tout, pensée comme choses, en un délicieux brouillard! Et si nous voulons nous guérir, il n'est rien de tel en effet que de nous remettre à la rude discipline des sciences, et, dans la saine atmosphère du laboratoire, de reprendre contact avec la réalité qui s'enfuyait...

Il faut donc, et cela est très vrai, et il y a aujourd'hui quelque courage à le dire, il faut « vouloir la vérité ». Seulement, et c'est là l'écueil, suffit-il de la vouloir pour l'obtenir du même coup? L'auteur l'a peut-être un peu trop cru. Le problème de l'accord de l'esprit et des choses est à peine posé pour lui, que déjà il est résolu. Les pages curieuses et attachantes qui terminent le premier ouvrage, et qu'il faut relire dans le texte même, nous dessinent comme les linéaments d'une métaphysique, où raison et expérience finiraient par se concilier d'elles-mêmes, et où, à peu près comme dans la théorie du « fait » de Taine, et par une synthèse analogue et tout aussi inattendue de Condillac et de Spinoza, « la vieille identité de la pensée et de la réalité » se retrouverait « dans la notion élargie de l'expérience, pleine de nécessité en elle-même, puisque nous ne pouvons pas nous la représenter autrement qu'elle n'est ». « Empirisme radical, dogmatisme radical! » Et cela est très beau, je le dis sans ironie aucune, et nous y devons travailler de toutes nos forces. Mais tout de même, pour arriver à relever les ruines qu'avait faites dans sa pensée la lecture de Hume, et pour parvenir, lui aussi, à réconcilier l'expérience et la raison, Kant avait eu un peu plus d'hésitation et mis un peu plus de temps à se

reprendre... Et c'est qu'en effet, avant de retrouver son équilibre, Kant avait dû commencer par faire siens ces doutes de Hume, et même par les pousser plus loin que ne l'avait fait Hume lui-même, quitte à faire jaillir ensuite, des profondeurs mêmes de ce scepticisme, la certitude qu'il cherchait.

Ce n'est pas là la méthode d'Abel Rey. Il n'a pas voulu regarder en face les arguments, bons ou mauvais, du nouveau scepticisme : aimant trop la science pour paraître l'effleurer seulement d'un soupçon. Était-ce bien la meilleure façon de la servir? Et, que dans son panégyrique il ait eu pour lui « tous » les savants, y a-t-il là quelque chose qui doive nous surprendre, et cette unanimité apporte-t-elle un appui nouveau à sa thèse? — « Les savants croient tous à la science : donc, la science est vraie. » — Admettons qu'en effet tous les savants croient à la science : ils y sont les premiers intéressés, et le contraire serait bien invraisemblable : que prouve cette constatation? elle détruit tout au plus la prétention qu'aurait émise quelque détracteur de la science d'avoir trouvé chez les savants eux-mêmes des ennemis de la science. Pour arriver à un résultat aussi naturel et aussi facile à conjecturer d'avance, fallait-il donc un pareil déploiement d'érudition? D'autant que la vraie critique subsiste intacte, après comme avant : et peut-être va-t-elle plus loin qu'il ne le semblerait tout d'abord...

C'est justement cette critique que, dans l'intérêt même de la science, le philosophe, loin de s'indigner, devrait recueillir précieusement : et si par hasard elle est superficielle et fragile, ce qui pourrait bien être, après tout, loin de se réjouir, il devrait au contraire la reprendre, l'approfondir, poser à nouveau le problème, lui chercher un sens et une portée qu'il n'avait pas tout d'abord. Si la philosophie a un rôle, c'est uniquement celui-là. Elle n'a pas à faire elle-même la science : ce serait bien dangereux; mais, comme l'a dit excellemment Abel Rey lui-même, à créer autour de la science une atmosphère favorable; non pas sans doute, comme le croit l'auteur, en se faisant purement et simplement l'*ancilla scientiæ*, mais probablement et bien plutôt en constituant à côté et au-dessus de la science comme un examen et une discussion permanente de la science, dissipant le nuage de dogmatisme qui se reforme sans cesse autour d'elle, défendant le savant lui-même contre le métaphysicien qui sommeille en lui, et l'amènera tôt ou tard, si personne n'y prend garde, à faire de sa méthode et de ses principes des

absolus. « Croire à la science », je n'aime pas beaucoup cette expression : elle n'est guère philosophique : le philosophe ne croit pas, il examine, il doute, et il doute jusqu'à ce qu'il « sache ». Sa fonction porte un nom, et ce nom n'est pas la foi, c'est « la critique »... Il reste que, pour jouer ce rôle qu'il remplissait si bien autrefois, le philosophe d'aujourd'hui est mal préparé : des livres comme ceux d'Abel Rey ont du moins le mérite de montrer, en plantant les premiers jalons, dans quelle direction il devrait travailler.

Reste le grand débat entre l'énergétique et le mécanisme.

La préférence d'Abel Rey pour la méthode mécaniste perce à tout instant, non seulement, comme il est naturel, dans le second de ses ouvrages, mais jusque dans son exposé historique, malgré les efforts qu'il fait pour demeurer impartial. Tantôt, c'est une note qui rectifie l'affirmation trop osée d'un partisan de l'énergétique, suggère une objection, relève un oubli, tantôt, et plus exceptionnellement, c'est dans le texte même que l'auteur, emporté par la chaleur de l'exposition, se retourne brusquement contre la doctrine même qu'il développe, et, d'historien qu'il était, se fait pour un instant contradicteur. Là (comme dans le chapitre sur l'école critique), c'est une préoccupation continuelle qui se manifeste de tirer doucement au mécanisme des savants qui paraissent bien pourtant être restés neutres, ce qui conduit parfois l'auteur à oublier, d'une citation, ce qui irait contre sa thèse, pour ne retenir que ce qui vaut contre un adversaire. Là enfin (comme dans le chapitre sur le néo-mécanisme), c'est le parti pris qui transparaît de rattacher au mécanisme tous les savants contemporains sans exception qui n'ont pas eu à renier expressément le mécanisme, tous les savants de laboratoire notamment, qui, n'ayant pas eu à s'occuper de théorie, se trouvent par là même rangés en bloc, sans avoir été consultés, dans l'école mécaniste.

Et cette préférence s'explique. D'abord, Abel Rey a cru voir que la théorie énergétique, en restreignant sur plusieurs points les ambitions de la science, est particulièrement favorable aux doctrines néo-sceptiques et fidéistes : de là chez lui un fonds de mauvaise humeur contre l'énergétique : pour un peu il la rendrait responsable de tous les doutes qui ont été émis sur la valeur de la science. Et en second lieu, il se peut fort bien que son esprit, particulièrement ami du concret, et mal à son aise dans le monde des abstractions mathématiques, ait été séduit par une théorie qui donne le

premier rôle à l'imagination. C'était là, personnellement, son droit strict : mais était-il fondé à faire de son goût la règle universelle?

Qu'un *savant*, après avoir pris parti pour l'une ou pour l'autre des deux méthodes, la défende ardemment contre la méthode adverse, cela, jusqu'à un certain point, est dans l'ordre, et c'est d'ailleurs excellent pour la science elle-même, car on ne pratique bien une méthode qu'à la condition de la juger supérieure à toutes les autres. Mais qu'un *philosophe*, dont la fonction serait bien plutôt de servir d'arbitre entre les deux camps, ou tout au moins qui devrait marquer seulement les coups en spectateur désintéressé, se jette en personne dans la mêlée sans avoir comme le savant l'excuse de la nécessité, voilà qui est particulièrement grave. — Mais, dirait l'auteur, ce n'est pas du débat proprement scientifique que je me mêle : cette question-là ne me concerne pas, et d'ailleurs elle est insoluble pour le présent : en fait, les physiciens contemporains se partagent sur ce point et ne peuvent arriver à se convaincre. Le seul problème qui m'intéresse est d'ordre philosophique et se formule ainsi : des deux méthodes, laquelle s'accorde le mieux avec les conditions de la connaissance? — Soit; mais prenez bien garde : votre problème psychologique pourrait bien redevenir en fin de compte un problème scientifique, et l'objection d'incompétence se poserait à nouveau. Vous l'avez dit vous-même : les formes de l'intelligence humaine ne sont pas immuables : elles évoluent sans cesse : ce qui convient à une époque ne convient pas forcément pour une autre époque : les habitudes intellectuelles d'hier ne sont plus celles d'aujourd'hui, pas plus que ne le seront celles de demain. Lors donc que vous soutenez que le mécanisme s'adapte mieux aux conditions de la connaissance, il faudrait préciser, et dire de quelle connaissance il s'agit : de celle des hommes d'hier? ici vous avez trop évidemment raison, la méthode mécaniste étant alors la seule connue et la seule pratiquée; mais ce n'est pas le passé qui nous intéresse; de celle des hommes de demain? (et c'est bien ce que vous semblez dire quand vous écrivez : « il s'agit de chercher ce que sera la physique de demain et quel est l'avenir de la science physique ») mais comment pourrons-nous savoir ce que sera l'homme de demain? le champ des suppositions nous est ouvert, mais, ne l'oublions pas, ce ne sont que des suppositions, et qui nous sont dictées par nos préférences intellectuelles. — Mais ne pourrait-on pas dégager certaines lois très générales de la connaissance humaine, vraies pour

demain aussi bien que pour aujourd'hui, et, cherchant si l'une des méthodes s'y conforme mieux que l'autre, déclarer que cette méthode a pour elle l'avenir? — C'est bien là en effet ce que vous faites, avec une ingéniosité que l'on serait presque tenté de trouver trop grande, car, avec un peu d'habileté et quelques légères retouches, en se servant des témoignages mêmes apportés par votre enquête historique, on pourrait s'amuser à retourner point pour point votre argumentation et d'un plaidoyer en faveur du mécanisme faire un plaidoyer en faveur de l'énergétique. Le raisonnement serait d'ailleurs tout aussi peu probant. C'est toujours et en fin de compte la valeur scientifique (ou du moins ce que nous croyons être la valeur scientifique) de la méthode qui nous fait dire que cette méthode est mieux adaptée aux conditions de la connaissance. Et comme c'est aux résultats qu'il faut juger de la valeur d'une méthode, chacune des deux écoles estimant tout naturellement ses résultats supérieurs à ceux de l'école adverse, nous ne pourrons jamais trouver aucune raison solide pour nous prononcer.

Convenons donc tout simplement que le philosophe n'a aucun moyen de trancher ce différend entre savants. Rien, absolument rien ne l'autorise à interdire d'avance l'une des deux directions, à fermer l'une des deux voies : et ce serait d'ailleurs se faire de la fonction de la philosophie une idée bien singulière que de s'imaginer qu'elle possède un pareil pouvoir. De grâce, n'excommunions personne! Et si par hasard l'avenir nous donnait tort! s'il était reconnu un jour que chacune des deux méthodes a un rôle à jouer, différent, mais également utile, l'une convenant mieux pour la systématisation, l'autre plus favorable au travail de recherche et à l'invention! Est-ce que d'ailleurs, en fait, beaucoup de physiciens ne se servent pas à la fois, et sans vain scrupule, des deux sortes de procédés? « L'énergétique et le mécanisme se mêlent le plus souvent à des degrés divers dans les recherches », déclarait naguère un savant autorisé. « Cela est fort heureux; ce n'est qu'en adoptant des points de vue divers, quelquefois opposés, que les sciences progressent, et *il ne faut pas mutiler l'esprit humain* ». (Émile Picard, *Revue du Mois*, 10 février 1908, p. 147.)

Au reste, dans tout ce débat entre énergétistes et mécanistes, il semble bien que règne un malentendu fondamental. C'est une question de méthode, et simplement une question de méthode qu'on croit discuter : en fait, la plupart des arguments qu'on

échange visent le fond des choses, la réalité dernière que nos sens n'atteignent point et dont le savant n'a pas à s'occuper. N'y aurait-il pas là une survivance curieuse du dogmatisme réaliste qui a longtemps animé la science, survivance d'autant plus dangereuse que les savants eux-mêmes n'en ont pas conscience et qu'elle a échappé à la critique avisée de leur interprète? Qu'est-ce que la matière? la matière existe-t-elle? y a-t-il réellement des atomes? l'électron est-il autre chose qu'une image commode? et plus encore : qu'est-ce que l'espace? qu'est-ce que le temps? qu'est-ce que le mouvement? qu'est-ce que la force? qu'est-ce que l'énergie? autant de problèmes redoutables (si c'est vraiment la réalité dernière qu'on cherche derrière les définitions et les conventions de la physique mathématique), autant de questions insolubles que peut-être le savant aurait intérêt à esquiver. Et s'il le faisait véritablement, si énergétiste comme mécaniste rejetait toute préoccupation secrète d'ordre métaphysique pour s'enfermer dans un positivisme et dans un phénoménisme radical, alors il n'y aurait plus entre les deux écoles qu'une nuance imperceptible, un mode de penser à peine différent. L'énergétiste ne ferait aucune difficulté pour admettre toutes les hypothèses figuratives qu'on voudrait, puisqu'il serait bien entendu que ces hypothèses ne sont pas nécessairement des réalités; le mécaniste oserait prononcer le mot d'énergie le jour où il lui serait démontré que ce n'est bien là qu'un mot, et non je ne sais quelle idole métaphysique. Tout au plus garderaient-ils une préférence secrète, le premier pour l'abstraction, le second pour l'imagination. Et c'est le sentiment confus qu'ils ont de l'inutilité de toutes ces discussions, qui explique pourquoi la majorité des savants s'en désintéresse complètement, et poursuit paisiblement son œuvre quotidienne sans se laisser distraire par les échos lointains de ces querelles de métaphysiciens. « La question entre l'énergétique et le mécanisme », écrivait récemment encore l'un d'eux (*Revue générale des Sciences*, 15 mars 1908), « a tout autant d'importance que celle de savoir lequel des deux de Gœthe et de Schiller a le plus de génie. »

Et c'est là aussi, et très exactement, ce que le philosophe doit en penser. De quoi peut-il en effet s'agir dans ce débat? de juger deux méthodes? mais tous les procédés sont bons, pourvu qu'ils réussissent, et le philosophe n'en doit interdire aucun. De juger deux doctrines métaphysiques? oh! alors, la question est tout autre, et nous entraînerait loin, bien loin, beaucoup plus loin que le savant ne se

l'imagine... Et les problèmes soulevés déborderaient infiniment ces deux simples mots d'énergétique et de mécanisme.

Donc, pas plus que la critique sceptique de tout à l'heure, et très probablement beaucoup moins qu'elle encore, la théorie énergétique ne constitue pour la science ni un danger, ni même tout simplement un inconvénient. Et quoi qu'en pense Abel Rey dans la conclusion de son second ouvrage, à supposer que le mécanisme fût mis finalement en échec, la science ne subirait de ce fait aucun dommage sérieux, et le rationalisme qui en est l'âme ne serait nullement atteint. D'abord c'est là peut-être s'exagérer l'importance d'une modification de méthode qui passerait presque inaperçue si la métaphysique ne s'en mêlait pas; ensuite, pourquoi la théorie énergétique serait-elle inférieure sur ce point au mécanisme? en resserrant davantage les liens du déterminisme mathématique, n'aurait-elle pas au contraire pour effet de mieux assurer encore la mainmise de la pensée sur les choses? Et d'ailleurs, que ce soit l'une des méthodes qui l'emporte sur l'autre, ou que toutes deux continuent dans l'avenir à servir les intérêts de la science, l'histoire de la physique est là pour nous rassurer. Aujourd'hui, c'est une théorie qui tombe : demain, une seconde théorie renaîtra des ruines de la première : elle tombera à son tour, mais non pas tout entière : les faits restent qu'elle avait aidé à découvrir : et sous ces chutes successives, ce ne sont pas seulement les conquêtes matérielles qui grossissent, ce sont les victoires intellectuelles qui s'additionnent : l'Esprit gagne toujours plus sur la Nature : et tous, penseurs, savants, métaphysiciens, collaborent à l'œuvre commune, au succès futur et lointain de celle dont Abel Rey le premier, à toutes les pages de ses livres, se proclame le fidèle servant, je veux dire la Raison.

HENRI MICAULT.

ENSEIGNEMENT

PSYCHOLOGIE ET PÉDAGOGIE OU SCIENCE ET ART[1]

La pédagogie peut être appelée la « science » (Bain) ou « l'art » de l'éducation. Les deux désignations se valent, étant également justes par ce qu'elles expriment, fausses par ce qu'elles omettent. La pédagogie est, en effet, en un sens, une science; elle l'est par son caractère, puisqu'elle est un ensemble ou un système de notions théoriques, puisqu'elle pose et développe des principes; mais elle est aussi, en un autre sens, un art; elle l'est par son objet, puisqu'elle tend à une fin pratique, puisqu'elle étudie les lois de l'intelligence et du caractère en vue de les faire servir au développement normal de l'intelligence et du caractère, puisqu'elle transforme des lois psychologiques en règles didactiques. Toutefois la pédagogie se trouve être imparfaitement définie, quand on dit qu'elle est la science ou l'art de l'éducation, si par là on entend qu'elle serait exclusivement l'un ou l'autre. Il faut combiner ou fondre les deux définitions et dire qu'elle est la *théorie de l'art de l'éducation* ou la science qui a pour objet spécial d'établir et de fonder cet art, d'en indiquer les fins et d'en décrire les procédés.

Il en est de la pédagogie comme de la médecine. La médecine est un art par son objet, et une science par son caractère théorique; elle n'est pas une science spéculative ou pure, comme la physiologie, l'anatomie, mais une science pratique, ou science subordonnée à l'art d'établir (hygiène) ou de rétablir la santé (thérapeutique), et qui ne prétend que diriger cet art, lui fournir une base théorique et lui donner des règles. Ce que la médecine est à la physiologie, la pédagogie l'est à la psychologie; elle est la science psychologique appliquée à l'art de l'éducation, et limitée à cet art.

La question de savoir si la pédagogie est une science ou un art et

1. Cours de pédagogie professé à l'Université de Rennes, leçon préliminaire.

dans quelle mesure elle est l'un et l'autre, n'est pas, comme on pourrait croire, purement scolastique ou verbale; elle présente un intérêt à la fois spéculatif et pratique. Mais, pour le montrer, il faut analyser et approfondir d'abord les notions d'art et de science.

I. — Distinction de l'art et de la science.

La science et l'art sont deux formes de spéculation différentes : l'une *abstraite*, l'autre *concrète*. Ceux qui, comme Spencer, parlent de sciences concrètes font un contre-sens : la science est et ne peut être qu'abstraite, elle est abstraite ou n'est pas. On peut aisément le prouver. Si la science était concrète, ce serait proprement, pour parler comme Leibniz, « la mer à boire ». En effet elle est universelle par son objet : rien n'est en dehors de son domaine; elle « embrasse tous les genres de phénomènes » (A. Comte). Il faut cependant, pour qu'elle nous soit accessible, pour qu'elle ne dépasse pas notre esprit, qu'elle ait des bornes, qu'elle soit finie, et, puisqu'elle ne l'est pas par son objet, il faut donc qu'elle le soit autrement. Elle l'est, en effet, et précisément par la nature simple ou abstraite de ses conceptions. Au lieu de porter sur les faits dont la complication et la variété sont infinies, la science porte sur les lois, qui sont en nombre relativement restreint, et de plus générales et simples. La loi est par définition le fait généralisé, c'est-à-dire simplifié, réduit à ses éléments essentiels.

On se fait d'ordinaire une fausse idée de la science. A cause de ses progrès incessants, qui rendent plus sensible et font mieux apprécier l'immensité de son objet, on la croit compliquée, et elle l'est sans doute en un sens; mais son procédé essentiel n'en est pas moins la simplification ou abstraction. « Même envers les moindres phénomènes, dit A. Comte, — qui entend par là les plus simples, — nous sommes obligés de décomposer pour abstraire, avant de pouvoir obtenir cette réduction « de la variété à la constance », de la multiplicité à l'unité, qui est l'objet ou la fin de la science. Ainsi, pour trouver les lois de la pesanteur, il a fallu « faire abstraction de la résistance et de l'agitation des milieux », autrement dit, il a fallu simplifier les faits, les dégager des particularités accidentelles qui les enveloppent, les recouvrent, nous en dérobent l'intelligence, nous les rendent obscurs.

Au contraire, l'art est nécessairement *concret*. Tandis que la science porte sur les *événements* ou *propriétés abstraites*, tandis que la physique par exemple traite de la pesanteur, de la chaleur, de l'électricité, etc., abstraction faite des corps dans lesquels se manifestent ces propriétés, l'art a pour objet des *êtres* déterminés et concrets. L'art de soulever et de transporter les fardeaux par exemple sera toujours et nécessairement la solution de problèmes déterminés comme celui-ci : étant donné tel corps, de tel poids, placé dans telle position, comment faut-il s'y prendre pour le soulever et le mouvoir?

Il suit de là que l'art est plus complexe que la science. En effet, pour résoudre un problème pratique, il ne suffira pas d'appliquer les lois générales ou abstraites d'où relèvent les actes à produire, il faudra encore tenir compte des conditions spéciales dans lesquelles les phénomènes se présentent, il faudra envisager les données concrètes de l'expérience et n'en omettre aucune, sans quoi le problème posé ne pourrait être résolu ou le serait à la confusion du théoricien qui se targue de l'évidence de ses principes et de la rigueur de ses raisonnements.

Comme le remarque Comte, la sagesse vulgaire a bien senti cette distinction de l'art et de la science, et l'a traduite à sa manière par ces deux sentences proverbiales : *Il y a des règles invariables. — Il n'y a point de règles sans exception.* Il y a des règles invariables en effet, si par là on entend les *lois abstraites*, « communes aux êtres quelconques, où se retrouve le même événement », et il n'y a point de règles sans exception, si on a en vue l'application des lois générales et abstraites aux cas particuliers et aux êtres concrets. En effet, les « simplifications préalables, sans lesquelles la vraie science n'existerait jamais, exigent partout des restitutions correspondantes, quand il s'agit de prévisions réelles », ou d'applications pratiques. En raison de sa généralité la science est impuissante à résoudre les problèmes particuliers qui se posent dans la pratique. « Alors surgissent pour (le théoricien) d'énormes déceptions, comme celles que le tir effectif des projectiles présente aux orgueilleux calculs des purs géomètres. Voilà d'où provient, dans la vie pratique, l'alternative habituelle des meilleurs esprits théoriques entre l'hésitation et la méprise. C'est l'un des motifs essentiels de leur inaptitude notoire aux affaires temporelles[1]. »

1. Aug. Comte, *Système de politique positive*, Introduction fondamentale, chap. I.

L'art et la science ne sont pas donc seulement distincts, ils sont encore ou paraissent opposés, incompatibles. Quand elle passe à l'état aigu, cette opposition devient le dédain des esprits pratiques pour la théorie, auquel répond le dédain inverse des théoriciens pour la vie pratique. Les gens pratiques ou de bon sens sont brouillés en effet avec la théorie ou la science, la tiennent non seulement pour vaine, mais encore pour dangereuse, nuisible. C'est ce qu'exprime symboliquement l'anecdote, commentée par Platon, de Thalès raillé par une servante de Thrace pour s'être, en regardant les astres, laissé choir dans un puits. Aujourd'hui, comme au temps de Thalès, théoricien est souvent synonyme d'esprit faux, utopique ; et, de fait, assez de savants se sont égarés dans le rêve pour qu'on soit fondé à croire non seulement que la science ne préserve pas de l'erreur pratique, mais peut-être y prédispose. Les savants eux-mêmes, quand ils sont modestes, se rendent sous ce rapport justice ; ils se récusent comme incompétents dans la vie réelle, et s'enferment, comme les poètes, dans leur tour d'ivoire. De quelque sentiment qu'il vienne : défiance de soi, prudence, modestie pratique ou orgueil théorique, cet isolement du savant dans ses spéculations est ce qu'il y a, pour lui-même et les autres, de plus désirable et de meilleur. Quand par hasard, en effet, l'homme d'abstraction et de science se croit appelé à jouer un rôle dans la vie active, quand il se croit investi, par sa supériorité intellectuelle, d'une mission sociale, c'est alors qu'il devient redoutable et que sa réelle incompétence se révèle par des effets désastreux. Que de savants ont été des politiques brouillons, des démolisseurs imprudents! On en a vu, s'improvisant éducateurs, réformer d'un trait de plume « le corps entier des sciences » (Descartes), renverser les traditions pédagogiques les plus éprouvées et les plus sages. Le démon de l'abstraction, quand s'y mêle l'orgueil théorique, sabre tout, tranche tout, sème partout le désordre et la ruine.

Parler ainsi, ce n'est point blasphémer contre la science, l'accuser de banqueroute ; c'est seulement mettre en garde contre ses empiétements, lui marquer sa tâche, l'enfermer dans son domaine. La science sans doute ne trompe pas, mais on peut se tromper sur elle, placer en elle des espérances qui ne sont pas fondées, lui attribuer un rôle pratique, qui n'est pas le sien, qu'elle ne peut remplir ou remplit imparfaitement. Le domaine de la science, c'est l'abstrait. Quand elle sort de ce domaine, qu'elle empiète sur l'art, la science expose à de graves déconvenues ; c'est alors qu'elle peut faire

faillite. — Non pas que la matière de l'art, à savoir la réalité concrète, échappe aux lois de la science. Non pas que l'art ne reçoive et ne doive recevoir la direction de la science; mais il n'en peut recevoir qu'*une direction générale*. La science, en tout ordre de phénomènes, doit se borner à l'établissement des lois fondamentales et simples, en un mot, abstraites. — Par suite elle ne peut régler les détails de l'art, elle ne peut répondre à tous les besoins pratiques. Il n'y a, dit A. Comte, « aucun espoir raisonnable de connaître jamais la plupart des lois *concrètes*, résultées des innombrables combinaisons » des lois fondamentales et simples, que la science établit. « Mais aussi nous n'en avons au fond aucun vrai besoin. Pour diriger notre conduite pratique, envers nos plus éminents phénomènes (à savoir les phénomènes sociaux, lesquels offrent cet avantage privilégié d'être les plus modifiables par l'activité humaine), il suffit toujours que les indications générales de la science abstraite viennent guider et coordonner les divers renseignements directs que fournit, en chaque cas, un judicieux empirisme. Le *projet de soumettre nos actes quelconques à une discipline purement systématique*, *indépendante de toute appréciation spéciale*, n'est qu'une irrationnelle utopie de l'orgueil systématique. On peut assurer qu'elle ne deviendra jamais réalisable, même envers les arts mathématiques et astronomiques (les plus simples de tous), où la sagesse pratique prévaudra toujours, quelque précieux usage qu'elle y doive faire de plus en plus des lumières théoriques [1] ».

En d'autres termes, si avancée que soit la science, si loin qu'elle pousse ses déductions, il y aura toujours, dans les données de l'expé-

1. Comte, *Politique positive*, introduction. Bacon pose les mêmes principes et en fait une application particulière à la pédagogie. « Les études, dit-il, sont pour l'esprit... une source d'habiletés dans la vie active, où elles mettent en état de faire des observations et des dispositions judicieuses. *Un homme, instruit par la seule expérience, est plus propre pour l'exécution et même pour juger en détail des personnes et des choses. Mais un homme, instruit par l'étude, l'emporte sur lui par les vues générales et la direction des affaires...* Ne juger les hommes et les choses que d'après les règles tirées des livres est une méthode qui ne convient qu'à un scholastique et à un pédant. Les lettres perfectionnent la nature et sont elles-mêmes perfectionnées par l'expérience, les talents naturels, ainsi que les plantes, ayant besoin de culture. *Mais les directions qu'on en tire sont trop générales et trop vagues, si elle ne sont limitées et déterminées par l'expérience.* Les intrigants méprisent les lettres, les simples se contentent de les admirer, les sages savent en tirer parti. *Car les lettres seules sont insuffisantes, et ne suffisent pas même pour apprendre à bien user des lettres : ce qui peut nous apprendre à en faire un bon usage, c'est une certaine prudence qui n'est pas en elles, qui est au-dessus d'elles, et qu'on ne peut acquérir que par l'expérience ou l'observation* » (*Essays*, chap. XLVI, trad. Ant-Lassale).

rience, un imprévu qui lui échappe, une multiplicité qui se dérobe à ses prises, un détail qui la défie et la déconcerte. Ce détail, inaperçu du savant ou négligeable à ses yeux, le praticien doit le saisir, le reconnaître, y donner une attention spéciale ; il le doit sous peine d'insuccès. La science laisse donc un résidu dont l'art s'empare. Il y a pour elle quelque chose d'inexploré, systématiquement ou non, dans le domaine du réel et du concret. Mais où elle s'arrête, l'esprit de l'homme, aux prises avec les nécessités pratiques, ne s'arrête pas ; il fait appel à l'observation directe, il procède par tâtonnements ou essais, il se tire d'affaire, sans savoir comment, par rencontres heureuses, à force de patience, de ruse, d'ingéniosité et de flair. C'est là la part de l'art, lequel apparaît ainsi, dans l'ordre de l'activité pratique, comme le complément de la science.

En résumé l'art et la science sont deux formes de la pensée, ayant chacune leur objet propre, leur compartiment distinct. L'objet de l'art est l'action, celui de la science, la spéculation. Le point de vue du savant n'étant pas celui du praticien, son esprit n'est pas non plus le même, ne suppose pas les mêmes aptitudes, ne déploie pas les mêmes qualités. C'est là d'ailleurs un fait universellement reconnu ; mais ce fait, il ne suffit pas de le constater, il faut l'expliquer, le rattacher à son principe et en tirer les conséquences. La science est théorie, et l'art est pratique ; il suit de là que leurs conceptions diffèrent, que l'une est *abstraite*, et l'autre *concret*, qu'ils ne peuvent donc exactement concorder, qu'ils ont une certaine indépendance et se développent à part.

Nous allons encore établir autrement la distinction de l'art et de la science, en considérant l'un et l'autre dans leur esprit, dans leurs tendances morales.

La science est entourée de respect : elle attire la renommée et la gloire. Rien ne paraît plus juste ni mieux fondé. La science en effet est une œuvre de désintéressement. Combien une vie consacrée au culte exclusif du vrai, aux recherches laborieuses et ardues, aux meditations suivies, n'est-elle pas au-dessus de la plupart des existences humaines, entièrement absorbées dans les préoccupations matérielles, courses à la fortune, aux honneurs et au gain ! Et cependant une telle vie est moralement incomplète, desséchée et vide, voire même, en un sens, antisociale, égoïste. Aussi voit-on que la science n'a pas suffi à remplir l'âme de ceux qui se sont consacrés à

elle avec le plus d'ardeur, le plus de génie, et, il faut ajouter : avec le plus de bonheur. Pascal qui a parlé si magnifiquement de la pensée et des grands selon l'esprit (comme Archimède), qu'il oppose aux grands de chair (Alexandre, César), Pascal, si grand lui-même par le génie et par la science, s'est plaint de l'isolement moral et intellectuel du savant : Il y a si peu de compagnons, dit-il, dans la recherche, voire dans l'intelligence de la vérité! Comte va plus loin : il reproche à la science non seulement de *déshumaniser* l'homme, en l'arrachant à la vie et à la société de ses semblables, mais encore de dessécher en lui les sentiments et de développer l'orgueil. Lui-même se « sent glacer le cœur » quand il revient aux études de science pure, aux mathématiques, après avoir vécu au contact des hommes par l'étude de la sociologie et de l'histoire. La science en effet est sans intérêt proprement humain, par là même qu'elle est impersonnelle, qu'elle a pour objet la vérité abstraite : c'est pourquoi l'esprit ne peut se maintenir sur ses hauteurs, où l'air est irrespirable; à la fin il s'en éloigne et s'en détache.

L'art au contraire, au lieu de nous isoler comme la science, nous place au cœur de la réalité, nous met directement en face des choses et en relation avec les hommes. Tandis que le savant poursuit ses idées, développe ses méthodes, s'enfonce dans des spéculations de plus en plus abstraites, sans autre souci que de satisfaire son esprit et d'étendre ses conquêtes dans l'immensité du vrai, le praticien, l'éducateur par exemple, poursuit une fin particulière, bornée, à laquelle il soumet ses idées et ses actes; il ne s'agit pas pour lui de trouver la vérité, mais de la faire connaître; il se propose de la rendre accessible aux esprits; il cherche donc par où elle a prise sur eux, sous quel aspect elle leur doit être présentée; il voit encore comment elle est reçue, il redresse les interprétations fausses auxquelles elle donne lieu. Travail incessant, tâche jamais achevée! Une difficulté résolue, une autre surgit; ce qui se produit découvre ce qu'il faut faire. L'attitude de l'écolier commande celle du maître. Il y a sans doute des méthodes scientifiques ou générales, mais ces méthodes doivent être appropriées aux cas particuliers et concrets. Autant dire qu'il n'y a point de méthode, puisque la méthode varie avec les circonstances, le milieu, les individus. En effet s'agit-il par exemple de diriger l'attention? Il faudra, suivant les cas, la stimuler ou la contenir. Platon disait : Aristote a besoin du frein et Xénocrate, de l'éperon. Il faudra de même rassurer la timidité des uns, rabattre

l'orgueil des autres. Tout tempérament moral, intellectuel ou physique, demande une hygiène, un traitement, un régime appropriés. L'art de l'éducation est donc une activité toujours en éveil, faisant face à tous les imprévus, luttant d'ingéniosité, de patience et de zèle contre toutes les difficultés qui surgissent.

Et cet art est désintéressé, ou doit l'être ! Il l'est au point de se défier de lui-même et des succès qu'il remporte. Il y a en effet, en éducation, des victoires désastreuses, meurtrières : en voulant redresser la nature d'un enfant, on peut l'annuler et la pervertir. C'est le cas de Fénelon formant un séminariste quand il avait à élever un roi ! Combien l'art, quand il est consciencieux, n'est-il pas difficile, puisqu'il a tout à craindre, même son propre triomphe ! Mais combien il est plus ingrat encore, par les échecs immérités qu'il subit ! On peut dépenser en faveur de certaines natures des trésors de dévouement, des prodiges d'habileté et de pénétration, et aboutir à des résultats médiocres ou nuls : c'est le cas de Bossuet, précepteur du Dauphin ! C'est en éducation, le cas le plus commun et le plus ordinaire. C'est, plus généralement, le sort de toutes les œuvres humaines. Il faut que l'homme d'action soit désintéressé, car il faut qu'il s'attende à ce que le fruit de ses efforts lui échappe. Le succès ne se produit pas pour lui par cela seul qu'il est mérité ; cela, il le sait d'avance et, quand l'échec arrive, il se console en disant : J'ai fait ce que j'ai pu et ne regrette rien de mon labeur, quoique opiniâtre et vain.

Ainsi l'art suscite autant de dévouements que la science, mais il est dans la nature des dévouements qu'il inspire d'être pour la plupart perdus, et même de rester obscurs, alors qu'ils sont productifs d'effets heureux. L'art mérite donc notre reconnaissance plus encore que la science. Son œuvre a en outre bien plus le caractère humain ou social. Ce n'est pas la science qui mène le monde, si ce n'est indirectement et de bien loin. Ce qui conduit les affaires humaines, ce qui fait que le monde est habitable et possible, c'est la somme des dévouements ignorés qui s'y trouvent, et qui s'exercent au profit de tâches humbles et ingrates, comme celle de l'éducateur. Spencer compare la science à une « Cendrillon qui cache dans l'obscurité des perfections inconnues. Tout le travail de la maison lui a été donné à faire. C'est par son adresse, son intelligence, son dévouement que l'on a obtenu toutes les commodités et tous les agréments de la vie ». La comparaison serait plus juste appliquée à l'art. Aussi bien la science ne joue plus le rôle de Cendrillon, et la

prédiction de Spencer s'est réalisée. « Les sœurs orgueilleuses (les autres études, rivales de la science) tomberont dans un abandon mérité, tandis que la science, proclamée la meilleure et la plus belle règnera souverainement ». Ce règne de la science est venu, et la reine nouvelle a pour serviteur ou pour ministre l'art. C'est l'art, non la science, qui est obscur, inglorieux, et dont le labeur patient, le dévouement inlassable enfantent les œuvres que nécessite l'amélioration de la condition humaine. Ce n'est pas aux savants proprement dits, c'est à tous les hommes de bonne volonté, de travail et de dévouement que s'applique la belle parole de George Eliot : « Le bien croissant de la terre dépend en partie d'actes non historiques, et si les choses ne vont pas aussi mal pour vous et pour moi qu'elles eussent pu aller, remercions-en, pour une grande part, ceux qui vécurent fidèlement une vie cachée et qui reposent dans des tombes que personne ne visite plus » (*Middlemarch*). Heureusement il y a lieu d'espérer que le dévouement ne fera pas défaut aux œuvres de l'art, tout obscures, tout ingrates qu'elles soient, parce que ces œuvres ont pour l'homme un intérêt direct, immédiat et prochain, parce qu'elles ne sont pas, comme celles de la science, impersonnelles et abstraites, parce qu'elles ont le pouvoir d'exciter la passion humaine, d'en mettre en jeu tous les ressorts, l'égoïsme et la sympathie, l'avarice, la tendresse et la bonté.

Ainsi la science et l'art, qu'on les considère en eux-mêmes, dans leur objet et dans leur fin, ou par rapport à nous, dans l'intérêt qu'ils nous présentent, dans le sentiment et les passions qu'ils nous inspirent, qu'ils excitent et mettent en jeu, sont profondément distincts : ils ne répondent pas à la même définition, ils ne s'adressent pas aux mêmes esprits.

II. — Rapports de l'art et de la science.

Mais de ce qu'ils sont distincts, il ne s'ensuit pas qu'ils n'aient point de rapports. Ils en ont au contraire de très importants, qu'il nous faut maintenant étudier.

A première vue, il semble que l'art peut se passer de la science. En fait il s'en est passé longtemps et l'on voit qu'il s'en passe souvent encore. D'abord il naît avant la science. L'homme n'attend pas de savoir pour agir; le besoin est là, urgent, impérieux, qu'il faut

satisfaire immédiatement, à tout prix, d'une façon ou d'une autre. Ainsi il faut vivre, se nourrir, se vêtir, se garantir contre le froid, se préserver ou se guérir de la maladie. On serait fort en peine de pourvoir scientifiquement à tous ses besoins, fût-ce à un seul. Mais on essaie, on tâtonne, on use d'expédients, on voit ce qui réussit, et on arrive finalement et bien vite à savoir ce qu'il importe pratiquement de savoir. La vie ne s'inquiète pas de la logique et ne s'effraie pas de la contradiction ou du cercle vicieux : il faudrait savoir pour agir, et on agit sans savoir et pour savoir. *Primo vivere, deinde philosophari.* C'est la loi de tous les arts. Descartes l'a reconnu pour le plus important d'entre eux, celui de bien vivre, ou la morale, qu'il affranchit provisoirement de la science, voire de « l'évidence », principe et base de la science. Il aurait pu octroyer le même privilège à tous les autres, et non pas provisoirement, mais pour toujours. La science en effet n'étant jamais achevée, « la pratique est parfois obligée de déborder la théorie, ou du moins les *certitudes* de la théorie, pour se contenter des *possibilités* et *probabilités*. La morale pratique (notamment) est une perpétuelle solution de fait, plus ou moins inexacte, mais préférable en son inexactitude à l'indifférence et à l'inertie [1] ».

Au point de vue de la raison, il peut paraître fâcheux qu'il en soit ainsi; mais, pratiquement, les choses n'en vont pas plus mal. Les hommes s'instruisent et se forment à l'école de la vie, et cette école est la meilleure de toutes; l'instruction qu'elle donne est complète ou, comme on dit, *intégrale*. La vie en effet forme les caractères en même temps qu'elle débrouille les intelligences. Elle fait des *hommes* au sens plein du terme, des hommes auxquels ne manque aucune des connaissances élémentaires indispensables, aucune non plus des qualités essentielles de l'esprit et de la volonté. Au surplus le rôle de l'instinct et de l'expérience commune est plus grand qu'on ne croit dans les choses humaines; ç'a été le mérite de Rousseau de le faire voir, dans le domaine de l'éducation en particulier. Et ne croyons pas que ce rôle, après avoir été prédominant à l'origine des sociétés, ait cessé d'être considérable, ni qu'il doive s'amoindrir chaque jour et finalement disparaître.

Un fait d'abord nous frappe. La plupart des industries relèvent encore aujourd'hui de l'art empirique, qui ne doit rien à la science,

1. A. Fouillée, *Morale des idées forces*, Introd., p. XXII.

qui s'est développé avant elle, et qui, depuis qu'elle est née, continue à vivre loin d'elle, ne lui demande rien, s'obstine à l'ignorer. C'est ainsi que l'art culinaire n'est pas — heureusement — tributaire de la chimie; il est un honnête recueil de recettes transmises par des générations de femmes, fidèles, en dépit des railleries, à la poésie du pot-au-feu. C'est ainsi encore que l'agriculture, le jardinage sont, en grande partie, des pratiques routinières, qui ne s'enseignent pas à proprement parler, mais se communiquent par la tradition, par l'exemple, par cet enseignement empirique, qu'on appelle d'un mot *l'apprentissage*. Il en est ainsi de tous les arts *de première nécessité*, et par conséquent aussi de l'art de l'éducation. Cet art est fait en grande partie de pratiques traditionnelles : on élève ses enfants comme on a été élevé soi-même, on se conforme en cela à l'usage, à l'expérience des siècles, et cela vaut assurément mieux que de les envoyer à une école ultra-perfectionnée et moderne, où ils prendraient des habitudes de penser, des sentiments qui les rendraient impropres à vivre dans le milieu où ils sont destinés à évoluer.

Il y a ainsi, dans toutes les branches de l'activité humaine, une forme d'activité qui se développe en dehors de la science et se suffit à elle-même : c'est l'art empirique qui, lorsqu'il est constitué, fixé, devenu traditionnel, s'appelle *métier* ou *routine*; comme son nom l'indique, il dérive uniquement de l'expérience, et il a pour caractère propre de se transmettre uniquement par la tradition. Un tel art n'est point négligeable. Une pédagogie qui le dédaignerait, le passerait sous silence, serait comme une psychologie qui manquerait à étudier la vie inconsciente de l'esprit, l'instinct et les fonctions inférieures.

L'art empirique toutefois n'est qu'une des formes de l'activité humaine, la première née, partant la plus imparfaite et la plus grossière. Il ne disparaîtra sans doute jamais parce que, si cultivé qu'il soit, l'homme aura toujours ses ignorances, ne deviendra jamais un être de pure raison, possédant l'omniscience ou seulement une science égale à ses besoins, parce qu'il y aura toujours des questions que résout seul l'instinct ou l'expérience; mais l'art empirique est néanmoins appelé à reculer toujours, pour faire place à un art plus relevé et plus sûr, qui se réfère à la science, la prend pour inspiratrice, pour guide, pour contrôle et pour juge.

Quand la science naît, l'art empirique a vécu. Il peut bien encore subsister en *fait*, mais il ne peut plus logiquement se défendre, il est

condamné *en droit*. Il ne se maintient que comme pis aller, à défaut de l'art véritable ou proprement dit, lequel est une déduction ou application de la science.

Passons en revue les caractères de l'art empirique ; nous verrons par là même les raisons qui le condamnent.

1° Cet art est aveugle. Mettons qu'il réussit; il ne peut pas se justifier. Logiquement, il n'est donc point sûr : il doute au fond ou il doit douter de lui-même, il n'inspire pas non plus ou il ne doit pas inspirer absolument confiance.

Il n'y a en sa faveur qu'une présomption : le succès. Mais le *fait* n'est pas le *droit*; le succès qu'on obtient, on n'est pas sûr qu'on le tient, tant qu'on n'est pas en état de prouver qu'on ne le doit qu'à soi-même, qu'il n'est pas un hasard, une bonne fortune et qu'il ne s'en ira pas un jour comme il est venu.

2° Ce n'est pas là un doute seulement spéculatif ou théorique. Matériellement ou en fait, aussi bien que logiquement ou en droit, l'art empirique n'est pas sûr. Il expose à des mécomptes, il est sujet à des méprises. Comment en serait-il autrement? Savoir qu'un fait a coutume de se produire, sans savoir *pourquoi* il se produit, c'est ignorer en fait dans quels cas il se produit, dans quels cas il ne se produit pas; c'est être incapable de le *prédire*, au moins d'une *façon certaine*; à plus forte raison, c'est être incapable de le *produire*, au moins *à coup sûr*. L'empirique s'attend à ce que l'avenir ressemble au passé. Mais il se trompe souvent, les circonstances n'étant plus les mêmes. Soit un remède qui se trouve efficace dans un cas, vous l'appliquez dans un cas semblable ou censé tel; mais, comme vous ne savez pas pourquoi le remède a agi dans le premier cas, vous ne pouvez pas savoir s'il agira dans le second. En fait, l'emploi de remèdes qui ne sont qu'empiriquement connus se fait souvent à contre sens et manque l'effet attendu. L'art empirique est de même nature que l'instinct. Or l'instinct passe à tort pour infaillible ; on ne compte plus ses méprises : le nécrophore, dont la larve trouve sa nourriture sur les cadavres, trompé par l'odeur, dépose ses œufs sur des linceuls ou sur des plantes fétides; l'abeille remplit de miel la cellule d'un rayon dont on a percé le fond, etc. D'une manière générale, tout pouvoir aveugle, qui ne se rend pas compte de ses moyens, qui ne sait sur quoi il se fonde, est par là même incapable de diriger son action, de la limiter à l'effet utile, de la rendre toujours efficace et sûre.

3° L'art empirique a encore un autre désavantage : il est difficilement transmissible. C'est un bloc et, comme tel, pourrait-on dire, il est difficile à remuer, à transporter, à passer de mains en mains. C'est un bloc encore, en ce sens qu'on n'en peut rien retrancher : en effet, comme on ne sait pas pourquoi il réussit, on craindrait, en omettant une seule circonstance, de tout compromettre et de manquer le but. De là le caractère *rituel*[1] de l'art empirique. « C'est comme ça ! Il n'y faut rien changer ! » L'observance des règles traditionnelles dans le plus grand détail est la condition du succès. Une cuisinière à son fourneau, la cuillère en main, appliquant, pour confectionner un plat de choix, des recettes savantes comme elle appliquerait un rite compliqué, paraît et est en effet une magicienne qui opère ! Tout homme qui pratique un art empirique, et est maître en cet art, paraît de même investi d'un privilège, en possession d'un don individuel : il a, comme on dit, *le coup de main*, *le coup d'œil*. Embarrassé de s'expliquer sur son art, l'empirique en parle lui-même soit avec un respect superstitieux, mêlé d'un vague effroi, soit avec la modestie charmante d'un instinct qui s'ignore. Il est un être d'intuition ou d'instinct, un *inspiré*. Or un *inspiré*, dit Platon jouant sur les mots, passe et doit passer pour un *devin* ou *sorcier* (μανικός μαντικός). On comprend que, dans la pré-science, tout homme expérimenté et habile ait été jugé être en possession d'un secret magique. La nature de l'art empirique ne justifie pas, mais excuse, en un mot, explique la facile accusation de sorcellerie au moyen âge. Mais le caractère personnel, mystérieux, incommunicable de cet art est précisément ce qui le distingue de la science, ce qui le frappe d'infériorité, ce qui le discrédite aux yeux de la raison. Comme le remarque Claude Bernard, la science en effet est *impersonnelle* : elle est le lot commun des esprits, elle peut être enseignée à tous; une connaissance, qui se donne comme personnelle, intransmissible, se révèle donc par là même comme au-dessous de la science, comme empirique. Ainsi la physique et la chimie, étant des « sciences constituées », sont impersonnelles, tandis que la médecine, « encore dans les ténèbres de l'empirisme », est plus ou moins mêlée à la religion et au surnaturel. « Le merveilleux et la superstition y jouent un grand rôle. Les sorciers, les somnambules, les guérisseurs en vertu d'un don du ciel sont écoutés à l'égal des médecins. La personnalité médicale est

1. Sur la nature, les caractères et origine du *rite*, voir Guyau, *Irréligion de l'avenir*, p. 91 et suiv., 7e édit., Paris, Alcan, 1900.

placée au-dessus de la science par les médecins eux-mêmes; ils cherchent leur autorité dans la tradition, dans les doctrines ou dans le tact médical. Cet état de choses est la preuve la plus claire que la méthode expérimentale (c'est-à-dire scientifique) n'est point encore arrivée dans la médecine[1]. »

Ainsi l'art empirique est exclusivement personnel ou incommunicable; cela résulte de ce qu'il est aveugle, ignorant de lui-même et de ses moyens d'action. Si l'on ajoute qu'il est par là même peu sûr, sujet à des mécomptes, on voit combien il est imparfait et quels progrès lui restent à accomplir. Il a à devenir éclairé, infaillible, communicable à tous les esprits; il va le devenir grâce à la science.

La science transforme l'art, le renouvelle tout entier. Grâce à elle, l'art cesse d'abord d'être une expérience aveugle : l'homme n'atteint pas seulement un but, il sait comment il l'atteint, par quels moyens, dans quelles conditions et suivant quelles lois. Or c'est déjà un avantage de se rendre compte de ce qu'on fait; quand on n'en serait pas pratiquement plus avancé, on aurait dissipé le malaise, l'inquiétude que donnent toute routine aveugle, toute pratique mystérieuse, on aurait la satisfaction de voir clair dans ses actes, la joie de comprendre.

La science nous affranchit encore de l'empirisme aveugle, non pas, comme le croit un progressisme simpliste, en rompant systématiquement avec la routine, en prenant simplement la contrepartie de l'usage, mais en faisant la critique de l'usage, en cherchant à s'en rendre compte, à lui trouver un fondement, s'il en a un, prêt à l'abandonner seulement, s'il n'en a point. La science est sans doute révolutionnaire dans ses effets, mais non point en elle-même ou dans son esprit. Elle est évolutionniste : elle part de ce qui est acquis, de ce qui forme la tradition, non pour le renverser, le détruire, mais pour l'éclairer, et au besoin pour le développer et l'étendre. Elle ne méprise pas l'empirisme, mais l'utilise en le dépassant. Les pratiques les plus étranges, les plus absurdes en apparence, peuvent en effet avoir une raison. L'art empirique a devancé la science; il n'est pas de découverte, revendiquée plus tard par la science qu'il n'ait entrevue, bien plus qu'il n'ait faite le premier, à sa manière et selon ses moyens.

Passons en revue quelques découvertes scientifiques. Nous ver-

1. Cl. Bernard, *Introd. à la Médecine expérimentale*, édit. classique, p. 76, Paris, Delagrave.

rons qu'aucune d'elles, lors de son apparition, n'était absolument nouvelle, bien plus que les hommes de métier savaient déjà de chacune d'elles ce qu'ils avaient intérêt à savoir. Ainsi les puisatiers de Florence, avant que la loi de Torricelli eût été formulée, connaissaient une conséquence de cette loi dont leur art avait à tenir compte, à savoir que l'eau ne monte pas dans les corps de pompe au delà de 13 pieds. — Ainsi encore les compagnies d'assurances savaient de la loi de l'hérédité, avant qu'elle eût fait l'objet des recherches spéciales des physiologistes, ce qu'ils avaient à en connaître; leurs tables de mortalité leur avaient révélé l'existence de la longévité héréditaire dans certaines familles, et ils en tenaient compte pour l'établissement de leurs tarifs. — Ainsi encore certaines maisons vinicoles savaient des lois de la fermentation, avant Pasteur, ce qui était applicable à leur industrie; l'expérience leur avait révélé l'emploi de certains procédés pour la conservation des vins que devait plus tard indiquer et recommander Pasteur. — Il y a plus : telle découverte de premier ordre, exemple celle de Jenner, est due à l'empirisme pur. « Jenner a découvert la vaccine antivariolique à une époque où la science était incapable d'expliquer l'immunité naturelle ou acquise d'un organisme vis-à-vis d'une maladie infectieuse » (Et. Burnet). — Citons enfin une pratique remarquable des Arabes, bien antérieure à la découverte de la fécondation des plantes : celle de secouer les branches des dattiers mâles en fleurs, pour faciliter la fécondation au loin des dattiers femelles.

D'une façon générale, l'exercice d'un métier, industriel ou agricole, révèle à tous ceux qui ont le don d'observation, une foule de détails dont la science pourrait faire son profit.

L'art empirique n'est donc pas méprisable. Il est instructif, ou du moins suggestif. Il est une solution pratique, réclamant une justification théorique. Il rassemble des faits que la science a à élucider et à expliquer. Mais l'empirisme nous met en présence d'un fait brut. Ce fait, la science l'analyse; elle va chercher dans les circonstances qui l'accompagnent ou dont il se compose la particularité instructive, le caractère dominateur, la circonstance causale. Connaissant cette circonstance, on connaît alors le phénomène entier, on peut dire à coup sûr quand il se produira; on peut le produire quand on voudra. La connaissance est simplifiée, l'action est dirigée et assurée dans sa marche.

Expliquons cela par un exemple. L'eau ne monte pas dans les

pompes au delà de 13 pieds. Voilà le fait brut enregistré par les fontainiers de Florence. Mais pourquoi l'eau monte-t-elle dans les pompes à une certaine hauteur, qu'elle ne dépasse pas? C'est ce qu'on ignore. Pour le savoir, consultons l'expérience, faisons-la varier. La hauteur à laquelle l'eau s'élève dans les pompes n'est pas la même dans tous les lieux ; elle varie avec l'altitude. Or ce qui varie quand l'altitude varie, c'est la hauteur, et partant le poids, de la colonne d'air, qui s'élève au-dessus du liquide. Voilà la circonstance intéressante, la particularité instructive du phénomène. En effet, elle explique tout. Elle explique le fait lui-même : si l'eau monte dans les pompes, c'est qu'elle subit une poussée de l'air. Elle explique les particularités du fait : si l'eau monte plus ou moins, c'est que la couche d'air est plus ou moins haute ou que l'air est plus ou moins lourd, etc. Ainsi nous savons pourquoi le liquide monte dans les tubes, pourquoi il monte à une hauteur déterminée en un lieu déterminé, pourquoi cette hauteur varie et comment, dans quelles proportions. Le fait est *expliqué*, et par là même *simplifié*, *prévu*, *produit* à volonté.

Or on peut voir tout ce qu'on gagne à comprendre un fait, à en connaître la cause, au lieu de constater simplement ou d'enregistrer ce fait. D'abord tout mystère disparaît : l'intelligence est satisfaite. Ensuite la mémoire est soulagée : on n'a pas à retenir le détail innombrable, rebutant et fastidieux des circonstances ou particularités des faits. Tout devient aisé à concevoir : on se reconnaît dans les faits, on n'est plus troublé par les exceptions, on les explique, on y voit la confirmation de la loi. — On sait aussi exactement à quoi il faut s'attendre : on peut raisonner, prévoir. Un fait brut n'a pas de sens ni de portée ; il existe, c'est tout ce qu'on en sait ; on n'en peut rien conclure. C'est pourquoi l'empirique entasse vainement les faits ; il n'en a jamais assez et pourtant, si nombreux qu'ils soient, ils ne lui apprennent rien [1]. Au contraire, un fait bien analysé est instructif, devient un principe ; le savant, à l'aide de quelques faits bien choisis, qu'il interprète et érige en lois, acquiert une connaissance étendue, développe une foule de conséquences.

1. Cf. A. Comte : « Des lois purement empiriques ne conviendraient qu'aux cas qui les auraient formées et elles constitueraient une stérile érudition très différente de la vraie science. Quelque complètes qu'elles fussent, la diversité nécessaire des circonstances concrètes empêcherait d'en déduire de nouvelles prévisions, où réside toute l'efficacité de nos spéculations positives ». (*Polit. pos.*, *loc. cit.*)

Par là même qu'on débrouille les faits, qu'on en démêle la complication, qu'on en découvre les rapports, on se met en état de les produire plus aisément et plus sûrement. L'empirique doit remuer toute une masse de faits pour produire un effet donné; il ressemble, dit Bacon, à celui qui soulève toutes les pierres d'un champ jusqu'à ce qu'il rencontre celle sous laquelle gît le trésor cherché. Au contraire celui qui sait met tout de suite la main sur le trésor, fait exactement porter l'effort sur l'effet à produire. Il y a ainsi économie de force et accroissement d'effet. Or nos moyens d'action sont limités. C'est pourquoi il faut les ménager et ne négliger aucune des ressources dont nous disposons. « Nos moyens naturels et directs pour agir sur les corps qui nous entourent, dit A. Comte, sont faibles et tout à fait disproportionnés à nos besoins. Toutes les fois que nous parvenons à exercer une grande action, c'est seulement parce que la connaissance des lois naturelles nous permet d'introduire, parmi les circonstances déterminées, sous l'influence desquelles s'accomplissent les divers phénomènes, quelques éléments modificateurs qui, quelque faibles qu'ils soient en eux-mêmes, suffisent, dans certains cas, pour faire tourner à notre action les résultats définitifs de l'ensemble des causes extérieures [1]. »

Nous avons établi la preuve, indiqué les raisons de la supériorité de l'art scientifique sur l'art empirique. Ce qu'on vient de dire des arts en général doit évidemment s'appliquer à l'art pédagogique en particulier. Un exemple bien simple servira à le faire voir. Dans les écoles de Port-Royal, on s'était aperçu que les enfants apprenaient difficilement à lire par la méthode traditionnelle, qui consistait à épeler séparément les voyelles et les consonnes, avant de les assembler pour former les mots. Pascal partit de là pour découvrir « une nouvelle manière pour apprendre à lire facilement en toutes sortes de langues. Il est certain, — dit Jacqueline Pascal exposant cette méthode, — que ce n'est pas une grande peine à ceux qui commencent de connaître simplement les lettres, mais la plus grande est de les assembler. Or ce qui rend maintenant cela plus difficile est que *chaque lettre ayant son nom, on la prononce seule autrement qu'en l'assemblant avec d'autres*. Par exemple, si l'on fait assembler *fry* à un enfant, on lui fait prononce *ef*, *er*, *y grec*, ce qui le brouille infailliblement lorsqu'il veut fondre ensuite ces trois sons ensemble pour en

1. A. Comte, *Cours de philosophie positive*, 1re leçon.

faire le son de la syllabe *fry*. Il semble donc que la voie la plus naturelle, comme quelques gens d'esprit l'ont déjà remarqué, serait que ceux qui montrent à lire n'apprissent d'abord aux enfants à connaître leurs lettres que par le nom de leur prononciation, et qu'ainsi, pour apprendre à lire en latin, par exemple, on ne donnât que le même son d'*e* à l'*e* simple, l'*æ* et l'*ae*, parce qu'on les prononce d'une même façon..., qu'on ne nommât les consonnes que par leur son naturel, en y ajoutant seulement l'*e* muet qui est nécessaire pour les prononcer... que pour celles qui en ont plusieurs (sons) comme *e*, *g*, *t*, *s*, on les appelât par le son le plus naturel et le plus ordinaire, qui est au *c* le son de *que*, et au *g* le son de *gue*, au *t* le son de la dernière syllabe de *forte* et à l'*s* celui de la dernière syllabe de *bourse*. Et ensuite on leur apprendrait à prononcer à part, sans épeler, les syllabes *ce*, *ci*, *ge*, *gi*, *tia*, *tie*, *tii*[1] ». La méthode imaginée par Pascal est rationnelle en ce qu'elle se fonde sur la psychologie de l'enfant et sur une analyse exacte du phénomène de la lecture, de ses conditions et de ses difficultés. Elle répond d'abord à cette loi, générale et vague, que l'esprit de l'enfant est naturellement synthétique, répugne à l'analyse; ensuite à cette autre loi, logique, particulière et précise, que l'analyse des lettres (voyelles et consonnes) doit être faite en vue de préparer la synthèse des lettres ou formation des mots, laquelle constitue la lecture proprement dite, c'est-à-dire qu'elle doit être rapportée à la prononciation, qu'elle doit être la décomposition des mots en leurs éléments naturels ou *vocaux* et non pas artificiels ou *visuels*.

III. — Fusion de l'art et de la science : le pragmatisme.

Nous avons vu ce qu'est l'empirisme et ce qu'est l'art déduit de la science, et l'avantage qu'il y a à passer de l'un à l'autre. Nous avons vu en même temps et par là même quelle est la genèse ou l'évolution des connaissances pratiques : on part de l'empirisme, on s'élève à la science et de la science on tire l'art véritable ou proprement dit. Telle est la marche *normale* du développement des connaissances et de l'activité humaine. Cette marche cependant n'est pas celle qui est toujours ni même ordinairement suivie. En fait l'empirisme et la

1. Écrits et lettres de Jacqueline, *Jacqueline Pascal*, par Cousin, p. 206, Paris, Pagnerre, 1849.

science se développent parallèlement et à part. La diversité naturelle des esprits produit la division du travail social, laquelle à son tour renforce et accentue la divergence des esprits. Les préoccupations pratiques, étroites et absorbantes, semblent incompatibles avec l'essor spéculatif de la pensée, avec la culture scientifique ; le savant de son côté a besoin d'être délivré des soucis pratiques pour suivre ses déductions et porter sur tous les objets sa curiosité sans fin.

Le divorce de l'empirisme et de la science est un fait ordinaire et commun, pour ne pas dire constant, bien plus inévitable et nécessaire, étant psychologiquement fondé. Mais ce divorce ne laisse pas d'être fâcheux : logiquement développé, poussé jusqu'au bout, il aboutirait à une monstruosité sociale, à la formation de deux castes : celle des penseurs et celle des artisans, l'une cultivée à l'excès et dont la culture serait toute spéculative, métaphysique et abstraite ; l'autre, adonnée à une tâche utile, mais ignorante et enfermée dans une pratique routinière ; d'une part, le mandarinat lettré, le dilettantisme et les curiosités vaines de la pensée ; de l'autre, les coolies, l'abrutissement de la tâche servile. Un tel état social et mental, qui est celui de l'Inde et de la Chine, est déraisonnable et injuste et doit disparaître.

Mais comment disparaîtra-t-il, s'il est naturel, ou plutôt comment pourra-t-il ne pas naître ? Comment se produira la réconciliation, en apparence impossible, et pourtant nécessaire, de l'art et de la science ? Il faudra, pour opérer une telle réconciliation, une classe spéciale d'esprits, tenant le milieu entre les praticiens et les spéculatifs, entre les empiriques et les savants. Cette classe existe déjà dans les branches les plus avancées de la science et de l'art : c'est celle des *ingénieurs* dont Auguste Comte a bien démontré l'importance et défini la fonction.

Au degré de développement déjà atteint par notre intelligence, ce n'est pas mmédiatement, dit-il, que les sciences s'appliquent aux arts, au moins dans les cas les plus parfaits ; il existe entre ces deux ordres d'idées un ordre moyen qui, encore mal déterminé dans son caractère philosophique, est déjà plus sensible quand on considère la classe sociale qui s'en occupe spécialement. Entre les savants proprement dits et les directeurs affectifs des travaux productifs, il commence à se former de nos jours une classe intermédiaire, celle des *ingénieurs*, dont la destination spéciale est d'organiser les relations de la théorie et de la pratique. Sans avoir aucunement en vue le progrès des connaissances scientifiques, elle les considère dans leur état présent pour en déduire les applications industrielles dont elles sont susceptibles. Telle est du moins la tendance naturelle des choses, quoiqu'il y ait encore à cet égard beaucoup de confusion... Car ces doctrines intermédiaires entre la théorie pure et la pratique directe ne sont

point encore formées; il n'en existe jusqu'ici que quelques éléments imparfaits, relatifs aux sciences et aux arts les plus avancés, et qui permettent seulement de concevoir la nature et la possibilité de semblables travaux pour l'ensemble des opérations humaines. C'est ainsi, pour en citer ici l'exemple le plus important, qu'on doit envisager la belle conception de Monge, relativement à la géométrie descriptive, qui n'est réellement autre chose qu'une théorie générale des arts de construction. (*Cours de philosophie positive. 1re leçon : Exposition.*)

Mais il faut généraliser et approfondir le sens du mot ingénieur, en le dégageant des applications particulières et étroites qu'on en fait. On remarquera d'abord que ce mot prend chaque jour une extension plus grande : on ne le réserve plus aux brevetés de l'École des mines, de l'École des ponts ou de l'École centrale; on dit : un ingénieur agronome, un ingénieur électricien, etc. Il convient en effet d'employer ce terme d'honneur pour désigner tout praticien qui est en même temps un savant, ou tout savant, qui exerce un art, et qui utilise les données de la science pour cultiver et perfectionner cet art.

L'ingénieur, ainsi défini, diffère à la fois du praticien ordinaire ou de l'empirique et du savant.

1° Il diffère de l'empirique, en ce qu'il connaît toutes les sciences qui se rapportent à son art, plus exactement en ce qu'il possède une instruction scientifique complète, à la fois *générale* et *spéciale*, *générale*, parce qu'il n'y a point de connaissance scientifique, digne de ce nom, qui n'ait ce caractère, et parce qu'il n'y a pas non plus d'art, si spécial qu'il soit, qui ne soit tributaire de plusieurs sciences, pour ne pas dire de toutes, — *spéciale*, c'est-à-dire subordonnée à l'art qu'il exerce, dirigée dans le sens de cet art, en un mot technique.

2° Il diffère du savant proprement dit, en ce qu'il a en vue, non le développement des théories scientifiques, mais l'application de ces théories à des problèmes pratiques. Si l'ingénieur était un pur théoricien, faute de tenir compte des données concrètes, il ferait des constructions savantes, mathématiquement irréprochables, mais pratiquement manquées, par exemple, des ponts qui s'écroulent, des digues qui se rompent. Si d'autre part, il était uniquement praticien, il ne renouvellerait pas, il ne rajeunirait pas son art au contact vivifiant de la science, il ne le perfectionnerait pas; il serait un routinier à sa manière, un routinier savant, et il y en a de tels.

L'ingénieur doit donc différer du praticien et du savant, mais il doit en même temps réunir les qualités de l'un et de l'autre. Il doit

avoir la culture scientifique et les dons scientifiques : l'ingéniosité, la fertilité d'invention, pour perfectionner les procédés de l'art, pour tirer des théories toutes les applications pratiques qu'elles comportent, et il doit avoir les qualités pratiques : le sens et le goût des réalités, le désir du succès ; il doit savoir limiter sa curiosité, démêler et choisir entre les déductions de la science celles qui intéressent son art, et s'en tenir à celles-là.

La science de l'ingénieur ou la science pratique en général a des caractères propres : elle est, en un sens, plus spéciale, et, en un autre, plus générale que la science spéculative ou proprement dite.

1° Elle est plus *spéciale*. L'ingénieur en effet s'interdit non seulement de parcourir le domaine entier de la science, mais encore de cultiver la ou les sciences afférentes à son art, *autrement que* pour résoudre les problèmes pratiques qui se posent à lui dans l'exercice de cet art, et dans la mesure seulement où il est nécessaire pour les résoudre.

2° Elle est plus *générale*, si par là on entend plus *étendue* et plus *composite*. En effet, pour résoudre un problème pratique, il faut faire appel, non à une science, mais à plusieurs, sinon plus ou moins à toutes. Ainsi l'ingénieur agronome doit connaître la botanique, mais aussi la physique, la chimie, etc. ; l'ingénieur des ponts doit connaître la mécanique, mais aussi la géologie, la minéralogie, la chimie, etc. A. Comte a montré qu'il n'y a pas de science indépendante, en prenant le mot au sens propre et comme synonyme de connaissance abstraite; mais cela est bien plus vrai encore de ces sciences ou connaissances concrètes et pratiques, qu'on appelle des arts.

La fonction de l'ingénieur est par suite plus complexe et plus difficile en un sens que celle du savant. Le savant en effet choisit sa tâche, la limite à son gré; l'ingénieur se voit imposer la sienne et subit toutes les exigences que cette tâche comporte, en particulier celle de réunir des connaissances diverses, hétérogènes et de les combiner pour produire l'effet cherché. Le savant suit la route royale de la pensée, l'ingénieur doit prendre tous les détours, tous les chemins de traverse où la réalité l'engage.

Ce qui est dit ici de l'ingénieur, entendu comme praticien doublé d'un savant, s'applique au médecin, au professeur par exemple. Vérifions-en l'exactitude pour ce qui concerne ce dernier.

Quelle différence y a-t-il entre un mathématicien et un professeur de mathématiques, supposés également instruits? Celle-ci qu'étudiant la même science, ils ne l'étudient pas de la même manière ni dans le même esprit. L'un a en vue la science, l'autre l'enseignement de la science. L'un ne se préoccupe que d'établir les vérités mathématiques et d'en accroître le nombre; il lui suffit de les comprendre, de se les prouver à soi-même; l'autre se préoccupe de rendre les vérités qu'il découvre accessibles à d'autres esprits, partant de les présenter dans le meilleur jour, d'en faire ressortir l'enchaînement et la suite, de les rattacher à leurs principes, d'en faire voir les conséquences; il vise moins peut-être à étendre ses connaissances qu'à les ordonner logiquement, à les éclaircir les unes par les autres. Le savant n'a en vue que la science; le professeur a en vue l'*économie* de la science; il veut que celle-ci soit portée au point de perfection logique que l'enseignement exige, soit méthodiquement conduite, sans digressions ni lacunes, soit hiérarchiquement construite, chaque vérité étant mise à son rang, ayant sa valeur relative. Les nécessités de l'enseignement contribuent ainsi à rendre la science plus élevée, plus philosophique. « Tout enseignement régulier, dit A. Comte, pousse nécessairement aux vues d'ensemble et fait ressortir les lacunes générales. » L'enseignement nuit sans doute en un sens au savant, l'empêche de cultiver la science, de développer ses dons, mais il le sert aussi en un autre, il lui fait acquérir des qualités qu'il n'eût pas eues, au moins au même degré, celles de la précision et de l'ordre; il dégage en lui l'idée philosophique et élevée de la science, et le préserve des « divagations académiques », des subtilités, des recherches de détail oiseuses, dans lesquelles se complaisent les savants spéciaux. Contrairement à ce qu'on pense d'ordinaire, l'enseignement, loin d'abaisser la science, la relève, ou plutôt la maintient dans sa dignité naturelle et propre.

Il ressort de cet exemple typique que l'art rend à la science autant de services qu'il en reçoit. La science fonde l'art véritable, mais l'art à son tour sauve la science de ses propres exagérations, de ses tendances métaphysiques, et la ramène à son véritable objet, qui est la *prévision*. Or la prévision, pour être rationnelle, exige des lois générales, et rien de plus. La généralité est donc la marque propre, distinctive de la science, entendue comme une prévision rationnelle. Si elle cessait d'être générale, la science perdrait ce qui fait sa

valeur, alors même qu'elle garderait toutes ses qualités, et par exemple sa certitude et sa rigueur. En tant qu'elle est prévision, c'est-à-dire qu'elle dirige la pratique ou engendre l'art, la science est particulière et demeure concrète dans ses applications, mais abstraite et générale en elle-même ou dans son esprit. Ce qui constitue son originalité représente aussi la nature particulière de ses services ; la science donne à l'art une portée qu'il n'a point par lui-même, en étend la puissance, en universalise les procédés; elle est générale, et c'est par là qu'elle vaut, qu'elle se montre féconde. « L'abstraction (scientifique), dit A. Comte, ne devint recommandable qu'en vertu de la généralité qu'elle seule procure. »

Toutes les fois qu'elle sort des généralités, la science s'égare. Le particulier lui est interdit comme étant le domaine de l'art. L'art cependant est, d'autre part, aussi bien défini et limité que la science, car, ayant pour fin l'utilité, il a pour limites, d'un côté, nos besoins, de l'autre, les possibilités réelles. Comme la science ne vaut que par les lois qu'elle établit, l'art ne vaut que par les besoins qu'il satisfait. L'utilité, qui en marque l'objet, en marque donc aussi l'étendue ou les bornes. « La *spécialité* des vues (caractère propre de l'art) ne peut mériter l'estime, dit A. Comte, que d'après l'utilité des résultats. »

L'art et la science se trouvent ainsi distingués nettement. Mais on peut aussi les unir, les faire rentrer dans un même genre, les concevoir comme formant ensemble le tout du savoir, le seul objet qui nous soit accessible et qui soit digne de nos recherches. La vraie formule de la doctrine positive est que tout ce qui est en dehors de la science ou de l'art est vain et chimérique, partant que « les spéculations abstraites qui ne sont pas générales et les spéculations concrètes qui ne sont pas utiles » doivent être systématiquement condamnées.

Enfin la science et l'art ne sont pas seulement distincts et complémentaires l'un de l'autre, ils sont encore solidaires, ils se suscitent mutuellement, se prêtent aide et secours, se contrôlent, se surveillent en quelque sorte l'un l'autre, se contiennent et se font équilibre. L'esprit normal et complet est celui qui s'inspire à la fois de la science et de l'art, sans s'adonner exclusivement, sans s'asservir ni à l'un ni à l'autre, à savoir celui qui a le sens de la vie, n'est pas fermé à la pratique, et qui s'élève néanmoins au-dessus de la pratique vulgaire, élargit son horizon et se laisse guider par les

lumières de la science. L'art et la science, qui semblaient d'abord indépendants, voire inconciliables, se rejoignent ainsi et se complètent au terme de leur évolution et de leurs progrès spontanés et propres. La science apparaît finalement comme directrice de la pratique et l'art n'arrive à la perfection qu'autant qu'il s'élève aux généralités scientifiques, devenues la condition et la garantie de sa marche régulière. La réconciliation de l'art et de la science se trouve donc coïncider avec leur point de perfection, et c'est ce qu'on semble vouloir exprimer par le terme nouveau de pragmatisme [1]. Si ce terme a fait fortune, c'est qu'il répondait à un besoin réel, à une conception juste, celle que nous avons essayé de préciser et d'éclaircir.

L. DUGAS.

1. Est-il besoin de remarquer que le pragmatisme, tel que nous l'entendons ici, dégagé de toute métaphysique, n'a peut-être que le nom de commun avec le système qu'on désigne d'ordinaire ainsi? Il n'a rien de subversif ni même de nouveau; il est en germe, et plus qu'en germe, chez Descartes, Malebranche; mais, pour notre part, nous préférons nous y tenir; ce qu'on y a ajouté nous paraît aventureux et risqué, et d'ailleurs obscur et fuyant.

QUESTIONS PRATIQUES

EXAMEN CRITIQUE DES CONDITIONS D'EFFICACITÉ
D'UNE DOCTRINE MORALE ÉDUCATIVE

(*Suite.*)

Dans la doctrine chrétienne, la *charité* est une des trois vertus théologales rattachées au premier commandement, qui a pour objet l'amour de Dieu. « La Charité est une vertu surnaturelle par laquelle nous aimons Dieu par-dessus toutes choses, et notre prochain comme nous-mêmes pour l'amour de Dieu[2]. » Le principe nécessaire et suffisant, la notion intellectuelle à laquelle sont attachés tous les devoirs sociaux, c'est que Dieu nous *ordonne expressément* d'aimer notre prochain, et c'est que tous les hommes sont nos frères, rachetés comme nous par le sang de Jésus-Christ.

Amour du prochain et amour de Dieu sont inséparables. Charité est d'abord amour de Dieu, c'est-à-dire détachement de soi, adhésion d'esprit et de cœur à l'être infini qui est la fin véritable et unique de l'homme. Il n'est pas question d'un autre aspect de la charité dans l'*Imitation* : « Oh! qui aurait une étincelle de la vraie charité, que toutes les choses de la terre lui paraîtraient vaines[3]! » Quand Pascal parle de la charité, il n'a pas autre chose dans l'esprit que l'amour de Dieu; c'est en ce sens qu'il dit : « L'unique objet de l'Écriture est la charité[4], » précepte unique, diversifié pour satisfaire notre curiosité.

C'est donc sur le détachement de soi, sur l'état d'union à l'être

1. Voir la *Revue* de mai 1908, p. 372-420, juillet 1908, p. 515-545.
2. *Catéchisme de Paris*, 2e partie, leçon 1re, III.
3. *Imitation de Jésus-Christ*, liv. I, chap. XV.
4. Pascal, *Pensées*, éd. Garnier; art. VIII, 15.

infini, que repose la *charité du prochain*. Ce n'est pas assez dire, « repose » : la charité du prochain ne fait qu'un avec l'amour de Dieu; car, nous dit Bourdaloue, « aimer Dieu et aimer son prochain sont deux commandements inséparables, ou plutôt ce n'est qu'un même commandement, qui nous oblige à aimer le prochain dans Dieu et Dieu dans le prochain[1] ». Et Pascal : « Adherens Deo unus spiritus est : on s'aime parce qu'on est membre de Jésus-Christ. On aime Jésus-Christ parce qu'il est le corps dont on est membre. Tout est un. L'un est l'autre, comme les trois personnes[2]. »

La charité du prochain bénéfice donc directement du détachement de soi, qui est la grande opération de la doctrine chrétienne. Aussi le *désintéressement* est-il la caractéristique de l'amour chrétien des hommes : pour pratiquer réellement la charité, il faut renoncer positivement à tout intérêt, à sa propre vie, à l'honneur mondain, à son bien et à ses droits[3]. Ce désintéressement est l'effet, non de l'amour naturel des hommes, mais de l'amour de Dieu qui, pour notre salut, nous détache de nous-mêmes. Pour obtenir de l'individu ce désintéressement, la doctrine chrétienne renforce, autant qu'il se peut, le lien de l'amour de Dieu aux œuvres de charité : l'aumône est un précepte absolu, sanctionné par les peines éternelles, une œuvre d'humilité (sentiment de dépendance envers Dieu), une dette exigible; la mission divine du Christ est une œuvre de *charité des hommes* (il meurt pour eux; dans la personne du Christ est concrétisée la finalité divine de l'amour pour les hommes); les pauvres représentent Jésus-Christ sur la terre; c'est Dieu même, qui se substitue en la place des pauvres : « Esurivi, sitivi; hospes eram, nudus, infirmus ».

Dieu aperçu, aimé en transparence de l'homme, l'humanité divinisée par son rapport aux desseins du Dieu créateur, dotée, par ce rapport même, d'une finalité supérieure aux fins de l'homme individuel, voilà le fond de la doctrine de la charité chrétienne.

La charité se distingue nettement de l'amour naturel que les hommes peuvent avoir les uns pour les autres. — Cette bienveillance naturelle, Pascal la nie durement : « Tous les hommes se haïssent mutuellement l'un l'autre. On s'est servi comme on a pu de la concu-

1. Bourdaloue, *Instruction sur la charité*, O., éd. Firmin-Didot, 1877, t. III, p. 277 *b*.
2. Pascal, *Pensées;* éd. Garnier, art. XVI, 58.
3. Bourdaloue, *Sermon sur la Charité du Prochain*, O., éd. F.-Didot, t. II, p. 113 et suiv.

piscence pour la faire servir au bien public. Mais ce n'est que feinte, et une fausse image de la charité, car au fond ce n'est que haine. Ce vilain fond de l'homme, figmentum malum, n'est que couvert; il n'est pas ôté[1]. » Sans doute cet emportement dépasse la mesure normale de la psychologie chrétienne. Cependant, selon Bourdaloue, exact théologien, le « centre du cœur », c'est l'intérêt; seule la charité produit l'union des cœurs; sans elle les intérêts restent propres. Les affections naturelles du cœur ne sont point charité : c'est un caractère de la charité d'aimer les hommes pour Dieu, parce que c'est la loi divine; cet amour-là n'est point particulier, il est universel[2]. Même doctrine chez saint François de Sales : « La charité, qui nous fait aymer Dieu plus que tout et le prochain comme nous-mêmes, d'un amour non sensuel, non naturel, non intéressé, mais d'un amour pur, solide et invariable, qui a son fondement en Dieu[1]... » L'indication des avantages sociaux de la charité du prochain n'est pas omise dans les exhortations de Bourdaloue, mais ils sont réduits en un rang très secondaire : le bon ordre, la concorde, la sécurité, résultant de la bonne foi et de la bonne volonté réciproque, sont présentés, non comme les mobiles qui nous incitent à la charité, mais comme des effets de la loi établie par Dieu.

Si l'on se place au point de vue de son contenu, la charité chrétienne du prochain n'est pas seulement un précepte vague de douceur, de bienveillance mystique : elle embrasse l'ensemble des devoirs sociaux, tels qu'ils pouvaient être conçus au temps de l'épanouissement de la foi chrétienne. — Les notions de justice et de charité ne se distinguent guère dans la morale chrétienne. L'antithèse, plus ou moins justifiée, plus ou moins illusoire, entre la justice, respect des droits de tous, et la charité, bonté active, intervention non exigible, n'est vraiment apparue qu'ensuite du grand développement pris au XVIII[e] siècle par l'idée de droit, ensuite surtout des modifications profondes dont la Révolution française a marqué l'origine dans les sociétés européennes. Mais il serait inexact d'inférer de là que dans la morale chrétienne le point de vue du droit fût exclu ou fût subordonné à celui de la bonté active; il faut dire seulement que les deux formes sont constamment envisagées dans l'unité de leur source, qui est la charité de Dieu. Écoutez Malebranche : « Saint

1. Pascal, *Pensées*, éd. Garnier, art. XVI, 77.
2. Bourdaloue, *Caractère de la Charité chrétienne*; O., t. III, p. 456.
3. Saint François de Sales, *Correspondance*; *lettre à une religieuse*.

Augustin ne distingue point ordinairement la charité ou l'amour de Dieu de l'amour de la justice et de l'amour de l'ordre; parce que l'idée de Dieu comme souveraine justice est plus propre à régler notre amour que toute autre idée de Dieu que l'imagination pourrait corrompre, et par là nous faire illusion[1]. » Dans son sermon sur la *Religion et la Probité*, Bourdaloue, se référant à saint Thomas, rattache simultanément à l'amour de Dieu l'ensemble des devoirs envers le prochain : « Or dans Dieu, ajoute ce saint docteur, sont réunis, comme dans leur centre, tous les devoirs et toutes les obligations qui lient les hommes entre eux par le commerce d'une étroite société. Il est donc impossible d'être lié à Dieu par un culte de religion, sans avoir en même temps avec le prochain toutes les autres liaisons de charité et de justice[2]. » Il semble, à lire certains passages de Bourdaloue, qu'entre justice et charité il n'y ait qu'une différence de point de vue, d'aspect spirituel : l'aumône dans toute la mesure des capacités du riche est établie *à titre de justice*, parce qu'elle est commandée par Dieu, qu'elle est donc une dette exigible ; l'aumône *à titre de charité* n'est pas différente quant au contenu des devoirs, c'est la même aumône, mais considérée comme imposée par la considération de la fraternité des hommes en Dieu, de l'identité des fins auxquelles Dieu les destine[3]. — Ainsi l'idée de la justice, avec ses caractères d'exigibilité et de positivité sociale, n'est point absente de la doctrine chrétienne. Mais qu'il s'agisse de la bienveillance et de la douceur dans les rapports personnels, qu'il s'agisse de l'aumône, qu'il s'agisse de la probité, qu'il s'agisse des devoirs civiques tels que les comportait l'organisation sociale de l'époque, douceur, charité ou justice, tous les devoirs sociaux ont nécessairement pour mobile efficace l'amour de l'être suprême, la volonté de soumission à ses lois. L'amour purement humain de la justice est un mobile illusoire : « Car enfin, s'il n'y avait point de religion, et que je n'eusse plus devant les yeux ce premier être qui me régit et me gouverne, je me regarderais moi-même comme ma fin, et, par un dérèglement de raison, qui deviendrait néanmoins alors comme raisonnable, je rapporterais tout à moi : mon intérêt, mon plaisir, ma satisfaction, ma gloire seraient mes divinités; et je prétendrais

1. *Traité de l'amour de Dieu* (O. de Malebranche, éd. J. Simon. Charpentier, 1846, t. I, p. 546).
2. Bourdaloue, *Sermon sur la Religion et la Probité*, O., t, I, p. 322.
3. Id., *Sermon sur l'aumône*, O., t. I, p. 174 et suiv.

avoir le droit de leur sacrifier toutes choses : pourquoi? parce que je ne verrais plus rien au-dessus de moi, ni hors de moi, de meilleur que moi[1]. »

C'est à tort qu'on se figurerait que la primauté absolue du rapport de l'homme à Dieu ôtât leur réelle importance aux rapports sociaux, que le monachisme contemplatif, que la rébellion anarchiste fussent des conséquences nécessaires de la doctrine chrétienne. La vérité, c'est que la doctrine chrétienne, surtout dans la forme catholique, tend effectivement à une organisation sociale dominée par l'idée de Dieu : la vraie société du chrétien, c'est l'Église, qui très normalement aspire à régir tout l'ensemble des rapports sociaux, et par là se trouve historiquement tantôt en accord, tantôt en conflit violent avec les sociétés laïques, selon qu'elles acceptent ou rejettent sa tutelle[2]. Ceci admis, il faut reconnaître que l'importance des rapports humains n'est nullement méconnue dans la doctrine. L'humanité de Jesus-Christ, son sacrifice pour la rédemption des hommes divinise effectivement l'espèce humaine, en fait un objet de respect et des plus hauts devoirs. La société humaine apparaît, dans la doctrine chrétienne, comme le moyen par excellence de l'union de l'homme à Dieu, au *Père* : l'âme, qui poursuit l'idéal divin, en trouve dans les rapports humains le mode unique de réalisation immédiate. L'établissement sur terre d'un certain ordre de justice et de charité est à la fois l'anticipation imparfaite et le moyen nécessaire du Royaume éternel de Dieu : « La charité ne doit jamais finir[3]. »

En résumé la doctrine traditionnelle donne effectivement leur place aux devoirs sociaux. Sa caractéristique est de les rattacher de la façon la plus réelle et la plus étroite au rapport central de l'âme à Dieu ; c'est par là qu'elle prétend *édifier* la moralité sociale dans l'esprit individuel. Intérêt du salut, finalité divine de la société humaine, anticipation du Royaume des Cieux, imitation christique, autorité de la société ecclésiastique, ces motifs divins, distincts des motifs naturels, tous réductibles à l'intérêt pris au sens large (appétits et affections naturelles), produisent le désintéressement, en réagissant contre

1. Bourdaloue, *Sermon sur la Religion et la probité*, O., t. 1, p. 324 b.

2. La société ecclésiastique, principalement dans la religion catholique, est une source d'*autorité*, une force de compression jugée nécessaire pour établir et maintenir la moralité dans l'âme humaine : les devoirs envers l'Église (société par excellence) sont étroitement liés aux devoirs proprement moraux.

3. Saint Paul, I, *Cor.*, 13.

un fond permanent d'égoïsme individuel, qui résiste aux obligations sociales strictes, comme aux préceptes de bonté et d'activité généreuse.

*
* *

Venons maintenant aux formes laïques de doctrine éducative, qui toutes tendent à déterminer directement, par monstration ou démonstration, l'individu à pratiquer les devoirs sociaux.

Dans la majorité des manuels élémentaires et des classes primaires les devoirs de justice et de charité sont définis et affirmés comme dictés par la conscience, et cette affirmation consolidée de quelques arguments d'intérêt personnel. De la croyance à la valeur persuasive de ces arguments je prends pour témoignage le plaidoyer ardent et loyal de M. Jacob en faveur de la valeur éducative de la morale laïque[1]. L'admonestation qu'il adresse, à titre d'exemple, à un écolier pour le détourner de la violence, peut se résumer ainsi : *si on trouve mauvais de subir la violence, il ne faut pas la faire subir*; et il ajoute : « Est-ce que de semblables paroles, qui vaudraient contre toute forme d'injustice, sont d'une évidence incomplète ou nulle[2]? » Pour développer la bonté, il suffit, pense-t-il, de la fortifier par des raisons de prudence pratique : « La bienveillance ne s'accorde-t-elle pas presque toujours avec la prudence ou, en d'autres termes, ne répond-elle pas d'ordinaire à l'intérêt bien entendu? »

Je ne nie pas que nous n'usions souvent, envers nos enfants, de ces raisonnements à demi justes, auxquels l'irréflexion, la confiance enfantine, notre autorité procurent une certaine action. Mais je ne me dissimule pas et leur très faible portée, et même, s'ils devaient prendre assez de fixité dans l'esprit pour y développer leurs effets logiques, — leur danger. L'argument contre la violence est sans valeur. Si l'écolier s'y arrête assez pour réfléchir, il comprendra sans peine qu'autre chose est subir la violence, autre chose la faire subir, qu'on peut fort bien juger cela mauvais et ceci agréable : cette distinction pratique est courante et non sans quelque vérité. Dira-t-on après l'évangile que celui qui use de violence attire sur lui la violence? L'affirmation, au point de vue des rapports pratiques

1. Jacob, *Pour l'École laïque*, conférences populaires, préface de F. Buisson, Paris, Cornély, 1899.
2. *Pour l'École laïque*, p. 57 et suiv.

individuels, n'est pas généralement exacte : en fait, ceux qui subissent la violence sont souvent les doux, à moins que leur puissance ne les protège; les violents sont généralement respectés dans la cour du collège et dans nombre de cas de la vie de relations. L'argumentation en faveur de la bienveillance ne tient pas mieux à l'usage pratique. Dire que la bienveillance s'accorde presque toujours avec la prudence, c'est assurément encourager à la prudence, qui se trouve par là même élevée à la dignité d'une fin dont la bienveillance serait un moyen; mais c'est du même coup nous encourager à nous départir de la bienveillance, dès que notre intérêt y sera opposé; et vraiment le sens pratique vulgaire n'a aucun besoin d'un tel encouragement. Si l'on distingue entre l'intérêt apparent, et un *véritable intérêt*, qui serait constamment d'accord avec la bienveillance, certes je tombe d'accord. Mais alors ne dites pas à l'enfant que la bienveillance s'accorde avec la prudence, il y a équivoque; dites-lui que le désintéressement est son intérêt suprême, et trouvez le moyen d'enfoncer cette croyance au plus profond de sa volonté. Mais pour y parvenir il ne suffit pas de l'assurer que tel est le dictamen de sa conscience : cette assertion ne répond à aucune expérience immédiate, et est dépourvue de sens pour quiconque ne l'interprète pas à l'aide d'une théorie philosophique telle que la théorie kantienne de l'autonomie de la volonté.

J'entends bien que ces raisonnements imparfaits, ces appels à l'utilité individuelle ne sont, dans la pensée de M. Jacob, que des adaptations de la doctrine à l'esprit enfantin, incapable de science et de philosophie. J'ai eu précédemment l'occasion de montrer que la préoccupation de se mettre à la portée des enfants est très d'accord avec la conception générale de notre morale laïque, pour laquelle l'essentiel est la *règle*, dont il s'agit de faire admettre par l'esprit la valeur : proposons d'abord des mobiles intellectuels accessibles à l'intelligence enfantine, plus tard nous développerons les « vraies raisons ». Nous avions montré aussi que tout opposée est la méthode de la doctrine traditionnelle pour qui l'essentiel est non la règle, mais la préparation de l'esprit à la recevoir, préparation qui ne saurait avoir un caractère provisoire, puisqu'elle doit édifier un état définitif.

Mais passons maintenant des adaptations élémentaires aux *vraies raisons*. Il y a lieu d'examiner successivement l'enseignement des devoirs sociaux dans deux types principaux de doctrines : le type

rationaliste et le type sociologique. Je crois pouvoir donner une idée adéquate du type rationaliste en l'étudiant dans deux excellents ouvrages pédagogiques, respectivement destinés à des publics écoliers différents, et rédigés dans un esprit pratique par de vrais philosophes et des éducateurs expérimentés : les *Éléments de morale* de M. P.-Félix Thomas, à l'usage des classes secondaires de quatrième et de troisième [1], et le livre de M. Jacob, intitulé *Devoirs* [2], résumant son enseignement donné à Fontenay-aux-Roses.

Les deux ouvrages ont un double caractère éclectique et analytique. Dans l'ouvrage de M. Thomas les devoirs sociaux sont d'abord présentés aux élèves de quatrième comme répondant à des *sentiments* naturels à l'homme, propres à la nature humaine, sources d'effets heureux, d'ordre, de paix et de joie. — Certes il est excellent d'attirer ainsi l'attention sur la réalité et les bons effets de nos sentiments altruistes. Mais si réelle que soit la bonté, la malignité, la dureté de cœur sont réelles aussi, et singulièrement plus communes. Pour que l'altruisme s'affirme en loi de l'action, il faut qu'il cesse d'être une simple disposition plus ou moins développée, qu'il devienne capable de surmonter les tendances opposées et les expériences contraires. Les effets intérieurs de la bonté ne sont éprouvés et appréciés que par l'être dont la nature a déjà consciemment franchi la barre de l'égoïsme; où cette expérience manque encore, l'éloge des sentiments désintéressés apparaît bien verbal, et est peu capable d'agir de façon efficace : l'esprit approuve, le cœur ne suit pas. Quant aux bons effets sociaux de ces sentiments, il est clair qu'ils ne frappent que quiconque a déjà une volonté réelle du bien social.

Au reste les raisons sentimentales ne servent en quelque sorte que d'introduction à la morale sociale de M. Thomas, et, dans le cours de troisième, il cherche aux devoirs sociaux un fondement intellectuel plus résistant dans la notion de *solidarité* et de *dette sociale*, telle à peu près que l'expose M. Léon Bourgeois, dans un livre dont l'influence considérable a fort contribué à orienter la pédagogie morale dans le sens de la recherche de principes homogènes et concrets [3]. Cette théorie de la dette, extrêmement ingénieuse, a été l'objet de discussions non moins ingénieuses, que je ne prétends pas ici rou-

1. P.-Félix Thomas, *Éléments de morale, classes de Quatrième A et B*, Alcan, 1904; *classes de Troisième A et B*, Alcan, 1906.
2. B. Jacob, *Devoirs*, E. Cornély, 1908.
3. Léon Bourgeois, *Solidarité*, Paris, Alcan, 1900.

vrir. Mais du point de vue purement pratique, l'assimilation du devoir social à une dette juridique, lors même qu'elle réussirait à se faire accepter pleinement par l'esprit, ne saurait communiquer au devoir une puissance supérieure à celle d'une obligation juridique, dépourvue de sanction, dépourvue aussi d'ayants droit pour présenter la réclamation et donner quittance ; et ce n'est pas beaucoup dire [1].

Aussi M. Thomas ne s'en tient-il pas exclusivement au point de vue du fait de la solidarité. Il donne à sa doctrine sociale un couronnement purement rationnel : « Pour bien comprendre nos devoirs de justice, il ne suffit pas de voir en nos semblables des créanciers dont nous sommes les débiteurs, ou de simples associés réunis en vue d'un intérêt commun ; il faut voir surtout en eux d'autres nous-mêmes, dont la personne égale la nôtre en dignité, est, au même titre, respectable et sacrée [2]... » On reconnaît ici la doctrine kantienne de la dignité de la personne humaine. J'ai eu précédemment l'occasion [3] de formuler des critiques sur l'usage éducatif du kantisme, transposition rationnelle profonde de la doctrine chrétienne, hautement intéressante et instructive pour le philosophe qui cherche une harmonie satisfaisante de ses spéculations et de son activité pratique, mais dont il ne reste, réduite aux proportions exigées par la pratique éducative, qu'un vocabulaire de termes abstraits, dénués de tout contenu pour quiconque n'a pas déjà une vie morale fortement constituée et une culture philosophique suffisante. Je crois pouvoir me dispenser de développer encore cette critique au sujet des devoirs de justice et de charité.

En somme, la force déterminante de sa doctrine des devoirs sociaux, M. Thomas la demande à une analyse de divers mobiles distincts qui doivent nous incliner à les remplir. Aucun de ces mobiles, pris séparément, ne nous a paru doué suffisamment d'une telle puissance. Dira-t-on que ce que chacun ne peut, tous ensemble en sont capables, que la conviction entrant par diverses portes dans l'esprit, y fait masse en définitive, de telle sorte qu'elle entraîne l'action? C'est psychologiquement faux ; une foule de raisons, approuvées par l'esprit au moment où il s'y applique, ne tiennent pas au moment de l'action contre une représentation forte. Je prie qu'on

1. Cette critique est excellemment présentée dans l'ouvrage de M. Paul Bureau, *La Crise morale du temps présent*, Paris, Lethielleux, 1907.
2. *Éléments de morale*, classes de Troisième, p. 35.
3. Voir *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1903.

se reporte à notre analyse des conditions d'efficacité de l'idéation pratique[1] : la doctrine qu'on vient d'examiner est bien loin d'y satisfaire. Analyse des sentiments de bonté et de justice, intérêts de coassociés, dette sociale, idée kantienne de la dignité humaine, aucun de ces éléments, pris à part, ne rencontre une puissance d'action forte et constante; et, si plausiblement qu'ils soient exposés, tous ensemble ils ne forment pas un système cohérent d'idées motrices; loin de là, chacun des éléments idéaux retenant une part d'attention et d'intérêt, aucun n'est capable de prendre la valeur dominatrice qui l'élèverait au-dessus de la foule des idées et des impulsions, en ferait un centre d'attraction dans la vie psychique et un principe réellement actif de la conduite.

Cette même méthode analytique, qui caractérise très particulièrement notre morale laïque, nous la retrouvons dans l'exposé magistral fait par M. Jacob des fondements des devoirs de justice, dans un livre où il ne se met plus à la portée des petits de l'École communale, mais où, s'adressant à de futures éducatrices, il donne évidemment le fond de sa pensée sous la forme qu'il juge la plus adaptée à la fonction éducative[2]. — La notion de justice a son origine : 1° dans le sentiment personnel, égoïste de *revendication de la liberté pour soi*; 2° dans le sentiment de *sympathie*, qui s'ajoute au premier et nous fait désirer pour les autres un avantage que nous apprécions pour nous-mêmes; 3° dans la *raison*, « qui me montre qu'en réclamant pour chacun toute la liberté compatible avec l'égale liberté des autres, je pose la condition la plus favorable au maintien d'une société dont tous les membres sont des unités conscientes, et la seule condition sous laquelle je puisse faire accueillir par le plus grand nombre le vœu de liberté que je forme pour mes amis et moi[3] »; il faut d'ailleurs noter qu'à cette liberté d'autres biens excellents font escorte : en outre de l'utilité matérielle qu'indirectement, mais sûrement, la justice procure, la vie la plus haute de l'intelligence, du cœur, de la volonté ne peut fleurir que dans une société juste; enfin un intérêt indépendant de toutes circonstances extérieures est immédiatement assuré au seul juste : la paix intérieure, effet de l'accord avec soi. 4° Une deuxième voie rationnelle, conduisant à la notion de justice, est ajoutée par M. Jacob à la précédente :

1. Voir *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1908.
2. Jacob, *Devoirs*, E. Cornély, 1908, VIII, p. 187 et suiv.
3. *Devoirs*, p. 193.

c'est la cnnsidération kantienne de *l'égale dignité* de tous les êtres doués de raison.

Dans toute cette analyse dialectique, dont je ne discute pas la valeur théorique, et dont je regrette de ne pouvoir faire sentir ici la pénétrante délicatesse, où est le contact avec l'activité pratique? — Si je mets à part la deuxième voie rationnelle, je n'aperçois qu'une seule force active qui soit directement touchée : c'est l'intérêt individuel, égoïste ou sympathique, dont l'auteur a soin, un peu arbitrairement, d'isoler la revendication de la liberté, la recherche des jouissances les plus hautes, les plus spirituelles, intérêt auquel on promet, dans une société juste, les meilleures conditions de satisfaction. Mais ce plaidoyer devant l'intérêt individuel en faveur de la moralité sociale est élégamment réfuté par tous les personnages qui définissent plus exactement le bloc concret de l'intérêt personnel en exploitant la chose publique égoïstement à leur profit et généreusement au profit de ceux à qui s'étend leur sympathie. Ceux-là pourraient à juste titre retourner contre M. Jacob la phrase de Renouvier qu'il cite en faveur de la justice : « Si l'empire de la justice nous semble insuffisant pour le bonheur des hommes, c'est que nous sommes malheureusement privés de ce spectacle que la terre n'a jamais contemplé[1]. » Comme d'ailleurs le bonheur de la paix intérieure n'a rien de commun avec la recherche des intérêts propres, mais suppose au préalable que la justice soit absolument considérée et aimée comme une fin supérieure dont la seule recherche est déjà le plus grand des biens, il est clair que ce dernier mobile est lié indissolublement à la deuxième voie rationnelle de M. Jacob, qui seule donne accès à la justice voulue pour elle-même : il faut donc en définitive se rabattre sur la formule kantienne, résumé obscur où seules les âmes désintéressées et philosophiques reconnaissent et aiment l'expression rationnelle de la conception religieuse de l'égalité des hommes.

Dispersion des arguments éclectiques sans puissance individuelle et sans cohésion, obscurité des formules kantiennes non approfondies, voilà les causes d'infériorité pratique inhérentes aux principes rationnels des devoirs sociaux, tels que nous les trouvons exposés en d'excellents ouvrages d'éducation. Je désire toutefois qu'on ne se méprenne pas sur ma pensée, qui n'est pas de dénier à

1. *Devoirs*, p. 206.

ces traités de morale toute valeur pratique. Présentés par de tels éducateurs, enrichis de leur science, soutenus par leur autorité morale et leur talent persuasif, les arguments qu'on vient de discuter prennent assurément une portée réelle et sont capables d'impression profonde sur des âmes préparées à les recevoir, sur des lycéens à l'esprit déjà ouvert et aux mœurs formées par une discipline familiale forte, sur une élite de jeunes filles instruites, vouées au travail de pensée, ennoblies par l'idée d'un apostolat à remplir. Mais quand de maître en maître la doctrine parvient à l'instituteur, qui s'adresse à des enfants dont elle sera la seule base intellectuelle de formation morale, qu'en reste-t-il? Des matériaux épars, peu résistants, mal préparés pour l'ajustage. Je dis que ces matériaux ne sont pas propres à former la charpente morale des âmes.

Dispersion et abstraction, ces défauts des doctrines rationnelles sont sensiblement évités dans les ouvrages récents qui utilisent pour le perfectionnement des doctrines morales le mouvement présent des études sociologiques. Dans ces ouvrages on remarque un effort des plus intéressants pour atteindre à l'unité et à la réalité concrète des principes en donnant pour centre à la doctrine l'idée de l'obéissance aux lois de la vie sociale, que l'analyse scientifique définit et où elle découvre la véritable origine de toute moralité. Il est donc tout à fait capital, pour apprécier la valeur de pareilles doctrines, de se rendre compte de la façon dont elles atteignent à l'aide du mobile social la volonté individuelle.

Développer la volonté de coopération sociale est le souci permanent auquel est due la réelle unité d'inspiration, et aussi, en un sens que nous préciserons tout à l'heure, la réelle valeur pratique du manuel élémentaire récemment publié par M. Payot : *La Morale à l'École*[1]. La *civilisation*, c'est-à-dire la somme immense du *progrès social* accompli depuis l'humanité primitive jusqu'à notre temps : voilà l'objet sur lequel l'auteur s'efforce d'attirer l'attention, l'admiration de l'enfant, la représentation motrice dont il prétend imposer l'hégémonie à sa volonté. Le moyen de servir le progrès, c'est la coopération. La volonté de coopération, c'est la justice même; et M. Payot a soin de marquer la coïncidence de ces vues sociologiques et de la notion kantienne du juste : ce qui peut être

1. Jules Payot, *La Morale à l'École*, A. Colin, 1908.

érigé en loi universelle; car la qualité exigée des actions par cette définition représente la condition même de la vie sociale[1].

Je rends hommage à l'ingéniosité, à la simplicité et à la cohésion systématique de ce thème doctrinal. — Mais à quelle puissance psychique la doctrine de M. Payot va-t-elle lier l'idée de la civilisation, du progrès social?

Je ne crois pas donner une idée inexacte de la doctrine, en disant que, d'une façon générale, la force pratique qu'elle met en œuvre, c'est l'intérêt individuel, j'entends par là le désir des avantages extérieurs et personnels. Les avantages de la civilisation, développés avec abondance, présentés avec une simplicité familière, un peu rude, très propre à saisir, à entraîner l'imagination enfantine, ce sont des avantages d'ordre matériel. L'horreur, la misère des temps barbares, la sécurité, le confort, les facultés matérielles et intellectuelles de jouissance du temps présent, voilà l'antithèse saisissante sur laquelle est captivée l'attention de l'enfant.

Il est curieux de remarquer les détours ingénieux dont use l'auteur pour exciter l'intérêt individuel au profit de l'activité de coopération sociale. — La justice est définie comme la condition des intérêts de tous. Mais, dans le développement, on tourne de manière à nous faire haïr l'injustice comme chose dont nous souffrons nous-mêmes : tout injuste est *notre* ennemi[2]. Même procédé dans le développement de la notion de solidarité, dont la découverte est donnée comme la plus importante découverte morale du siècle. Or cette solidarité est simplement définie comme la répercussion de nos actes sur les autres hommes[3], et l'auteur nous invite à nous bien rendre compte de cette répercussion et à agir en conséquence; mais dans les exemples, c'est le plus souvent la répercussion sur nous des actes des autres qui est présentée à l'esprit : pour nous faire haïr la paresse, on nous représente que *nous* avons à payer pour entretenir les paresseux dans les asiles et les prisons; contre l'ignorance on invoque le préjudice que *nous* cause la culture arriérée pratiquée par les paysans[4]; plus loin on met en lumière les avantages de la mutualité, cette précieuse utilisation de la solidarité[5]. — Enfin au sujet de la charité, après nous avoir soigneusement mis en garde contre les façons

1. *La Morale à l'École*, p. 129, art. 227.
2. *Ibid.*, p. 130, art. 228.
3. *Ibid.*, p. 156, art. 290 et 291.
4. *Ibid.*, p. 158, art, 295, 296.
5. *Ibid.*, p. 161, art. 304.

défectueuses de pratiquer cette vertu, on nous donne comme idéal de sa bonne mise en œuvre l'organisation municipale, obligatoire pour les citoyens, de la bienfaisance à Elberfeld (Province Rhénane) : idéal qui me paraît peu propre à exciter dans l'âme l'ardeur de dévouement fraternel.

Dans ces divers développements, j'entends clairement une invitation à bénéficier intelligemment des lois de la solidarité, à servir la politique d'améliorations sociales dans la mesure où ces améliorations et cette politique nous seront avantageuses, à obtenir des autres le maximum de service social. Mais je ne saisis aucune idée de nature à faire naître un dévouement intime à la chose publique, primant les intérêts individuels.

Je ne dénie point l'efficacité pratique à cette doctrine sociale. Je reconnais que c'est en éducateur expérimenté, que M. Payot, résolu à mettre en œuvre chez l'enfant une force pratique réelle, fait appel à l'intérêt individuel et cherche à mettre cette force au service du progrès moral. Mais je pense que cette force n'est pas de celles qu'il importe d'éveiller et de nourrir en nous. Je pense qu'il est possible de la faire servir à un certain progrès social, mais étranger à la volonté morale, étranger à la générosité des âmes, sans laquelle ce progrès est vain. Je pense que l'appel à l'intérêt individuel rencontre effectivement une disposition caractéristique de l'activité contemporaine, mais une disposition contre laquelle c'est la fonction même de la morale, c'est sa tâche urgente de réagir. Le progrès social est allègrement voulu par la masse en tant qu'il promet l'immédiat avantage de la masse : hygiène individuelle, mutualisme, pacifisme, solidarité de classe en vue d'avantages communs et prochains, réforme démocratique de l'impôt, réduction du service militaire, etc., toutes ces idées progressives sont adoptées et mises en œuvre avec une généralité croissante. Cependant à ces acquêts réels ne paraît en rien correspondre le progrès du désintéressement, du dévouement social, sans lequel la vie sociale, en dépit des améliorations législatives et matérielles, est sans ressort et sans beauté. Il ne paraît pas que le moment actuel de notre civilisation soit caractérisé par un progrès sensible de la moralité politique ; la corruption électorale, gouvernementale, administrative ne semble pas être en voie de rétrocession. Le mouvement, d'une si haute importance sociale, du syndicalisme ne semble pas, vu du dehors, manifester des valeurs morales supérieures. Il ne semble pas que du point de vue syndica-

liste la notion d'intérêt social soit entendue autrement que comme collection d'intérêts individuels dont chacun utilise intelligemment pour soi la force de solidarité : de là l'importance de la notion de classe, l'exigence des résultats immédiats, c'est-à-dire des avantages matériels dont les syndiqués puissent personnellement profiter, l'indifférence, au moins provisoire, aux intérêts sociaux non égalitairement collectifs. Bien loin d'être propre à la classe ouvrière, l'exclusif souci des bénéfices immédiats est tout à fait général dans notre société, où l'*arrivisme* est un mal généralisé, devenu l'objet d'une sorte de tolérance qui ressemble à une reconnaissance de légitimité. La crise tout à fait générale de la natalité est un symptôme peu équivoque de cette défaillance du dévouement social, qui coexiste avec un développement réel de l'esprit de progrès politique, économique, social, et avec l'adoucissement des mœurs.

C'est ce progrès seul que favorise la morale sociale de M. Payot, et avec lui la défaillance morale dont il s'accompagne; une doctrine qui, contrairement aux vues de son auteur, mais par l'effet naturel du système d'idéation qu'elle propose, produit de tels effets, manque certainement son but.

Le défaut radical, que je viens de signaler, est évité dans les *Leçons de morale* de MM. Rey et Dubus[1]. Ici la solidarité morale est nettement distinguée de la solidarité naturelle; celle-ci n'est que le fait des liaisons réciproques qui unissent tous les hommes, celle-là est « le lien qui unit tous les hommes de bonne volonté, conscients de vouloir réaliser le bien[2] ». C'est la bonne volonté sociale, c'est la volonté désintéressée de coopération, qui utilise pour l'accomplissement du bien social les lois de la solidarité naturelle. — Nous revenons ici, sans équivoque, à la tâche réelle de la doctrine morale. L'ouvrage reste d'ailleurs rigoureusement fidèle à la distinction posée, en s'interdisant, avec une louable constance, tout appel aux forces égoïstes d'action.

Mais par quels moyens atteint-il et meut-il cette *bonne volonté sociale* dont il reconnaît l'originalité pratique?

Le moyen utilisé, c'est la description de l'évolution sociale comme tendant au développement de la solidarité morale, c'est l'affirmation du *progrès moral*; la fraternité serait un résultat naturel d'évolution,

1. Rey et Dubus, *Leçons de Morale*, H. Paulin, 1906.
2. *Ibid.*, p. 161.

c'est vers son épanouissement que tendrait le prolongement de la courbe évolutive[1].

Pour que la doctrine atteigne son but, il faut et il suffit que l'idée de progrès moral ait effectivement la puissance motrice qui lui est demandée. Pour nous rendre compte, autant que possible, s'il en est ainsi, il faut avant tout préciser cette notion. — Qu'est-ce au juste que ce *progrès moral* dont on nous affirme le parallélisme aux divers progrès de la civilisation? Consiste-t-il en un accroissement de la faculté individuelle de désintéressement, de dévouement social? Je ne pense pas que les auteurs, soucieux de s'appuyer toujours sur des vérités établies de façon positive, l'aient entendu ainsi; l'affirmation serait tout au moins hasardeuse et discutable. Il est constant que, du fait de l'évolution sociale, de nouvelles formes du devoir sont proposées à l'individu. Mais la vertu par laquelle il accepte et accomplit ces devoirs ne demeure-t-elle pas sensiblement la même? N'est-il pas inexact d'affirmer qu'elle s'accroisse en intensité en même temps que les devoirs se modifient par leur rapport à un état social plus perfectionné? Qu'est-ce que la vertu d'un Décius, d'un Régulus? N'est-ce pas leur préférence héroïque du bien de la collectivité aux biens qui ne leur sont que personnels, aux plus chères douceurs de la vie et à la vie même? Le dynamisme moral n'est-il pas sensiblement le même dans ces cas et dans les cas de dévouement professionnel moderne du conducteur de vaisseau ou de train, du médecin, de l'éducateur, du secrétaire de syndicat, etc.? Affirmerait-on que cet esprit de désintéressement est accru en intensité dans la société moderne? Saint Martin a moins fait assurément pour les pauvres, en coupant son manteau, que ne fait aujourd'hui, par d'autres moyens, un bon directeur de l'assistance publique : cela signifie-t-il un accroissement dynamique de la faculté de dévouement charitable? Non, mais un simple changement du contenu du devoir : le directeur n'est plus requis de couper son manteau. Il est peu conforme à l'esprit scientifique d'opposer *moralement* l'homme d'autrefois à l'homme d'aujourd'hui, de l'accabler d'une pitié méprisante pour sa rudesse et sa barbarie, de nous estimer pour des vertus qui ne nous coûtent guère. Il est injuste de dénigrer notre berceau et de nous enorgueillir de l'âge adulte. La vertu humaine n'est pas produite, au cours des siècles, par un effet

1. *Leçons de Morale*, p. 176 et suiv.

de génération spontanée; elle est dans l'énergie de la semence, comme dans l'activité avertie de l'âge mûr. Cette activité, il faut lui garder et lui renouveler sa force d'enthousiasme, et non la féliciter de sa maturité[1].

Le progrès moral, positivement défini, c'est donc exclusivement le perfectionnement des règles sociales plus favorables à la masse des membres de la société, mieux adaptées aux intérêts de tous. Mais, la notion étant ainsi réduite à cette signification précise, la connaissance positive d'un tel progrès moral est-elle pour l'individu une incitation déterminante à collaborer de façon désintéressée au progrès de justice, ou bien seulement à en profiter et à collaborer dans la mesure seulement où son intérêt personnel y trouve son compte?

Je ne doute pas que la connaissance de la réalisation sociale progressive de l'idéal de fraternité ne soit un adjuvant précieux pour l'esprit de fraternité, qu'elle rassure, qu'elle préserve du découragement de l'effort inutile. Mais l'idéal de fraternité est antérieur dynamiquement à sa réalisation sociale; en fait il s'est alimenté, il s'alimente à d'autres sources que la contemplation du progrès social réalisé. La faculté de s'oublier soi-même en tant qu'individu limité a été constamment soutenue par une idéation indépendante du perfectionnement des mœurs sociales : divinisation de la patrie, idéal d'honneur héroïque, commandement et exemple divin, toujours l'idée d'une finalité supérieure aux faits, qu'elle soit d'ailleurs transcendante ou plus ou moins immanente à la nature sociale, sert d'appui au dévouement social; c'est à une telle finalité que volontairement s'unit et se subordonne, sans retour sur soi, la volonté individuelle. L'idée de cette finalité n'est aucunement suppléée par celle d'une réalisation progressive du droit. Je vais plus loin : l'effet utile, que j'ai reconnu, de l'idée même du *succès* du progrès social, de sa réalisation inéluctable, est contre-balancé par une efficacité contraire : si la misère est moindre, si les faibles, devenus forts par le groupement, poursuivent par eux-mêmes la conquête de l'égalité, y a-t-il lieu de se dévouer encore? Le dévouement est-il encore requis quand le jeu naturel des forces intéressées paraît devoir

1. Il n'est pas sans utilité, pour bien juger de la question du progrès moral, de la rapprocher de celle du progrès artistique, dont le caractère n'est pas douteux : il y a évolution constante des formes d'art, rapport constant de ces formes à l'ensemble des formes sociales : il n'y a aucun progrès continu de valeur d'art proprement dite, de force expressive : l'art de l'antique Égypte est différent de l'art grec ou de l'art moderne; il n'est certes pas moindre.

atteindre le but même où tend l'effort fraternel? Sans doute l'idée de la courbe future de l'évolution est de nature à encourager le dévouement social qui cherche emploi, à préciser ses modes d'application; elle est impuissante à le susciter; elle risque, s'il est débile, de l'endormir en lui suggérant qu'il est bien suppléé par le mouvement spontané de la vie sociale.

Au surplus il est permis de demander si l'inspiration réelle de la morale sociale qu'on vient d'examiner ne serait pas l'idée et l'amour d'une finalité supérieure, tout à fait semblable à celle dont nous venons d'exposer le rôle moteur. Seulement les auteurs maintiennent derrière le voile l'idéal et la croyance, et se bornent à faire paraître leurs effets en proclamant la valeur morale d'une évolution sociale dont ils veulent présenter seulement la constatation positive. Ils supposent acquise déjà chez leurs disciples comme en eux-mêmes la volonté du bien social : « *A tous les esprits réfléchis, à tous les honnêtes gens soucieux de réaliser les aspirations de leur raison et d'être les collaborateurs patients mais résolus de l'amélioration sociale*, la morale donne des règles valables d'émancipation et de perfection[1]. » C'est fort bien dit, et je ne doute pas de la valeur de leur effort pour la détermination et l'exposition de ces règles. Seulement de leur morale est absente la préoccupation qui est essentielle au point de vue éducatif : fournir un soutien idéal à cet état d'esprit et de cœur si rare, qu'ils décrivent comme celui des êtres capables de recevoir utilement leur enseignement.

Ce finalisme inavoué n'est pas propre au manuel dont nous venons de nous occuper. Pour se rendre compte comment l'adaptation à l'usage moral des études positives de sociologie tend à restituer à la société la valeur absolue de finalité supra-individuelle qui, dans le système traditionnel, en fait pour la volonté un objet supérieur de foi et d'application morale, il est très intéressant d'examiner de ce point de vue les *Études de morale positive*, à la fois subtiles et vivantes de M. Belot[2]. L'apport original de cet ouvrage, si je l'entends bien, est précisément de rétablir dans la conception sociologique de l'activité morale la notion de finalité, dont il tâche de fournir une expression positive et concrète, afin de la substituer, comme principe régulatif et moteur, à la notion d'évolution historique et

1. Rey et Dubus, *Leçons de morale*, p. 172.
2. G. Belot, *Études de morale positive*, Alcan, 1907.

d'opérer par ce moyen non la conciliation au sens éclectique, mais la convergence réelle des courants rationaliste et sociologique de notre morale contemporaine. La sociologie comprend, comme un élément essentiel de son objet, les *fins humaines*. Le donné social, dont elle cherche à déterminer les lois et la direction évolutive, est à tous moments, et de plus en plus au fur et à mesure du progrès intellectuel, modifié, déterminé par le vouloir conscient, par la raison humaine. Ce qu'une morale sociologique doit donc fournir, ce sont des *fins d'utilité sociale*. Est moral, ce qui est socialement utile. Ce qui est socialement utile est l'objet du *vouloir essentiel de l'humanité*. Il suffit donc de faire concevoir concrètement à la raison l'utilité sociale d'une action, pour en établir la valeur morale, l'accord avec la finalité naturelle de l'esprit, avec la direction de la volonté. — On sent ici que l'idée du progrès social se détache de la base fournie par l'analyse sociologique, pour devenir un véritable idéal humain à la formation duquel sont seulement employées les données de l'expérience positive.

Mais comment le progrès social devient-il un objet idéal de la volonté humaine? Comment M. Belot constate-t-il, ou réalise-t-il la motricité effective de l'idée d'utilité sociale? Cette question que nous avons déjà rencontrée plus haut, à propos de la question du suicide[1], il faut maintenant chercher la solution générale qu'elle reçoit dans la doctrine de M. Belot.

Cette solution n'apparaît pas très clairement dans l'ouvrage, et il semble bien que l'auteur ne juge pas opportun de la donner de façon expresse. Fortement attaché à la tradition première de notre morale laïque, il paraît admettre volontiers comme un postulat, comme une certitude immédiate, que la simple représentation des devoirs à la pensée en impose l'accomplissement à la volonté. Seulement au lieu de l'expression traditionnelle, très simple et très générale, des devoirs, il préconise une représentation très précise des formes pratiques des devoirs particuliers, de l'application concrète des devoirs, mettant en lumière leur valeur d'utilité sociale. C'est ainsi que nous apparaît sa conception de l'enseignement moral dans l'enquête sur l'*Éducation morale dans l'Université*[2].

Cependant, par cela même qu'il attribue à la notion d'utilité

1. Voir *Revue de Métaphysque et de Morale*, juillet 1907.
2. *L'Éducation morale dans l'Université*, Paris, Alcan, 1901, X, p. 113 et suiv.

sociale une valeur pratique éminente dans l'enseignement moral, il n'échappe pas au besoin de justifier cette valeur en établissant le rapport de la notion d'utilité sociale à la volonté humaine. La société est réellement une fin pour la volonté individuelle. Mais en quel sens, comment est-elle une fin? Est-ce que nous découvrons en elle une finalité supérieure aux fins individuelles? Est-ce que le sentiment de l'insuffisance de la vie individuelle à trouver en elle-même sa raison d'être et sa satisfaction entraîne l'individu à lier, à subordonner son existence à une existence supérieure, dont seule la finalité est capable de répondre à son véritable désir? Nous retournerions ainsi par la voie sociologique au point de vue de l'idéation religieuse. Telle n'est assurément pas la volonté de M. Belot, et pourtant on est si naturellement entraîné en ce sens par le mouvement de sa pensée, qu'il a dû lui-même, comme nous allons tout à l'heure le montrer, réagir contre cet entraînement. La société qui est une fin pour la volonté, c'est la société idéale, où se réalise la Justice par la répartition précise des choses et des fonctions, la Charité par la forme la plus haute de l'amour mutuel, qui ne peut régner qu'entre des êtres réciproquement respectueux de leurs autonomies personnelles; c'est la société des consciences qui se pensent les unes les autres[1]. Nous sommes ici bien près du Royaume des Cieux. N'est-ce pas la supériorité intrinsèque de ces fins sociales qui établit de l'individu à la société le même rapport de subordination et d'amour qui existe du croyant à Dieu? — Non, M. Belot se défend absolument de diviniser la société ou de la proposer comme une fin supérieure en soi à la conscience individuelle[2]. L'individu veut la société, c'est là pour M. Belot, sinon un fait, du moins le résultat d'une *induction sociologique*, établissant que l'utilité sociale est l'objet du *vouloir essentiel* de l'humanité[3]. De plus la réflexion justifie ce vouloir, puisque nous comprenons que la vie en société est la condition de toutes les activités et de toutes les fins humaines, quelles qu'elles soient : la société devient fin suprême parce qu'elle est moyen universel[4].

Avec cette interprétation de la finalité sociale, nous retombons

1. *Étude de morale positive* (Esquisse d'une morale positive, §§ 30, 31, p. 510, 511).
2. *Ibid.*, *ibid.*, § 25, p. 504, et § 27, p. 505).
3. *Ibid.*, § 7, p. 490, et § 26, p. 505.
4. *Ibid.*, § 27, p. 505, 506.

dans les équivoques des formes doctrinales précédemment examinées, et nous nous heurtons aux mêmes raisons psychologiques d'impuissance pratique.

Quelle est d'abord la signification psychologique de ce vouloir essentiel qui aurait pour objet les fins sociales? Ce vouloir, nous dit-on, est décelé par une induction sociologique, et cette induction prenant pour point de départ « l'ensemble des jugements unanimement caractérisés comme moraux dans le milieu où ils sont admis[1] », établit que ces jugements ont un objet social et une norme sociale. Mais comment passe-t-on de là à l'affirmation d'un *vouloir essentiel*? Un vouloir est un terme psychologique dont le sens est bien défini; je ne vois pas du tout comment l'observation sociologique des règles morales peut conduire à l'affirmation d'un fait psychologique tel qu'un certain mode de la volonté. La constitution progressive des règles morales, de la socialité, ne pourrait-elle pas résulter pour partie au moins des actions et réactions des intérêts individuels en lutte, des contraintes créant des habitudes pratiques, sentimentales, intellectuelles, pour partie aussi du besoin que mettent en lumière les phénomènes religieux, besoin pour l'individu d'unir sa vie passagère à une finalité supérieure et permanente, besoin qui, en fait, a été historiquement utilisé pour renforcer la contrainte sociale? — Je ne vois qu'un jeu de concepts dans cette prétendue induction qui conclurait, d'un ordre de faits à un autre ordre bien distinct du premier, et ce prétendu vouloir, qui subjectivement pourrait s'ignorer ou se méconnaître lui-même, ne reçoit aucune détermination psychologique réelle et n'est autre chose qu'un postulat ou une hypothèse non vérifiée dans les faits, du même ordre que l'affirmation kantienne de l'autonomie de la volonté. Ce que les faits révèlent, si on les interroge directement, au lieu de les faire servir à un raisonnement dialectique, c'est : 1° la résistance plus ou moins énergique constamment opposée par les individus à la contrainte morale que la société leur impose; 2° le détour religieux constamment utilisé pour obtenir d'eux la docilité volontaire aux règles d'utilité sociale en rapportant ces règles à une existence absolument supérieure à l'individu, et en subordonnant la destinée individuelle à l'accomplissement de ces règles.

Voyons si la « justification rationnelle » du « vouloir essentiel »

1. *Étude de morale positive* (Esquisse d'une morale positive). § 11, p. 494.

nous fournira sur son existence et ses caractères psychologiques des indications plus précises. — Le vouloir du maintien et du progrès de la société se justifie « en tant que la vie en société apparaît, non comme une fin supérieure en soi (ce qui serait indémontrable...), mais comme la condition commune et globale de toutes les activités et de toutes les fins humaines quelles qu'elles soient[1] ». Est-ce un fait d'observation que l'individu veuille la satisfaction de toutes les activités et de toutes les fins de tous les hommes? Il serait difficile de le soutenir; il faut donc entendre que c'est la satisfaction de toutes les fins humaines en tant qu'elles sont ses propres fins, que l'individu poursuit par le moyen de la société. Voici donc ce que serait le processus psychologique du vouloir social : 1° je veux le développement de mes activités et fins individuelles; 2° je veux la société, condition nécessaire de ce développement; 3° je veux me conformer aux règles de morale, conditions nécessaires de la vie en société. — Qui ne voit que pour passer effectivement de la première détermination de la volonté à la deuxième, il faut que l'individu ait déjà retranché de ses fins individuelles toutes celles qui ne sont que des intérêts propres, en conflit avec ceux d'autrui, et se soit attaché à des intérêts supérieurs qui ne peuvent être satisfaits que dans l'accord universel? Mais alors nous voici loin des faits d'expérience; car ce travail de socialisation des fins, c'est précisément celui que les religions et les morales rationnelles s'efforcent laborieusement d'effectuer ou d'aider. Vous aurez grand'peine à persuader à un patron que sa volonté est d'accord avec l'évolution législative qui tend à détruire le patronat, si vous vous bornez à lui dire que cette évolution est une condition générale de la satisfaction des fins humaines, que goûteront les générations prochaines. Dans la mesure où ce patron résiste à l'évolution, il sauvegarde ses propres intérêts matériels et la forme actuelle de son activité, à laquelle il est passionnément attaché. S'il s'unit au mouvement qui tend à détruire sa situation privilégiée, c'est qu'il préfère l'intérêt social au sien propre, qu'il préfère à ses fins propres une autre finalité à laquelle il veut sacrifier ses intérêts individuels. Il en est de même de l'ouvrier qui accepte consciemment, sachant qu'il n'en tirera pas de profit matériel, la grève ruineuse et la misère, en vue d'un avenir d'harmonie sociale dont il ne jouira pas : c'est pur jeu de concepts de prétendre

1. *Esquisse d'une morale positive*, § 27, p. 505.

qu'il veut ces conditions sociales d'harmonie parce qu'elles sont des moyens; il ne peut les vouloir que s'il conçoit et veut la fin qu'elles préparent, que si cette fin a pour lui une valeur absolument supérieure, à laquelle il sacrifie toutes ses fins individuelles. — En somme le *vouloir essentiel de la socialité* n'est l'objet ni d'une induction valable, ni d'une observation psychologique réelle; la socialité n'est voulue qu'en tant que l'individu se subordonne à une finalité supérieure à la sienne propre; et un pareil état d'esprit n'est saisissable psychologiquement que dans l'analyse des états d'âme religieux, soit que ceux-ci se présentent sous la forme qu'ils prennent d'une religion positive, soit qu'on les reconnaisse, plus ou moins dissimulés, à travers les interprétations que les moralistes philosophes se donnent de leur propre foi. — Au point de vue de l'efficacité pratique, la doctrine si subtile, si compréhensive de M. Belot n'apporte, quand on la presse, rien de plus que les manuels examinés d'abord.

Cette finalité sociale valable en soi et absolument supérieure dont la morale sociale de M. Belot veut se passer, nous la trouvons fortement affirmée par M. Durkheim dans le résumé qu'il a donné de ses vues morales à la *Société française de philosophie*[1]. Si je ne m'arrête pas ici à l'examen de cette doctrine, c'est que, si l'esquisse théorique en a été magistralement tracée, elle n'est visiblement pas amenée au point où on pourrait la juger en tant que doctrine éducative, c'est que je ne saurais même affirmer si, dans l'esprit de son auteur, elle est ou non destinée à fournir les éléments d'une doctrine éducative. — C'est donc comme une simple opinion personnelle, qui peut fort bien être erronée, que j'énonce l'appréciation suivante : à mon sens, le jour où, dégagée d'un appareil scientifique qui n'est de mise que dans les traités et discussions théoriques ou dans un enseignement proprement philosophique, cette doctrine morale se convertirait en un instrument d'éducation morale, elle présenterait les caractères essentiels d'une doctrine religieuse et s'adapterait tout naturellement à la forme organique qui répond aux conditions psychologiques de l'action : elle rattacherait, par des moyens dont il ne m'appartient pas de préjuger, tout l'ensemble des devoirs à une autorité transcendante à l'individu, supérieure, sacrée, subordonnant à ses fins le vouloir individuel; elle reléguerait au second plan les

1. *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1906.

justifications particulières et exclurait tout recours plus ou moins dissimulé à l'intérêt individuel.

Résumons-nous. Dans l'enseignement des devoirs proprement sociaux, objet principal de son application, non plus que dans les deux cas de morale familiale et individuelle précédemment examinés, notre morale laïque ne satisfait pas aux conditions d'efficacité posées par la psychologie de l'action. Soit qu'elle ait recours à des explications analytiques de divers ordres, dont la multiplicité même énerve le pouvoir, soit qu'elle se tienne à des principes généraux plus ou moins directement tirés du kantisme, irrémédiablement obscurs quand on les détache du système métaphysique où ils prennent leur sens, soit enfin que, avec une logique hardie, elle se détache de tout rationalisme d'origine religieuse et demande à la sociologie une unité doctrinale et une base rigoureusement positive; sous toutes ces formes, fidèle à la seule tâche de déterminer et justifier abstraitement des règles d'action, elle répudie comme vaine ou se montre impuissante à accomplir la tâche qui consiste à établir pratiquement le rapport de ses règles au dynamisme réel de la vie psychique : de sorte qu'en dernière analyse, malgré l'intention opposée de la plupart de ses auteurs, elle aboutit seulement à éclairer et à munir de prétextes et d'apparences morales l'intérêt individuel, entendu au sens étroit, c'est-à-dire la force active la plus superficielle, toujours en éveil à la périphérie de la vie psychique. Si je cherche la raison de ce tenace parti pris, dont l'effet est d'annihiler l'école en tant que facteur réel de la vie morale du temps présent, je ne la puis trouver ailleurs que dans ce fait que la tâche négligée est précisément celle dont plus ou moins heureusement s'acquitte la doctrine religieuse : la réaction contre le dogme au nom de la vérité nous a entraînés à nier en même temps que la valeur des idées religieuses et de leurs substituts métaphysiques, la réalité même de la fonction que ces idées remplissent dans l'activité pratique, au lieu de nous borner à leur chercher, pour l'exercice de cette fonction, des équivalents nouveaux.

Pour la production effective de la socialité morale, de la bonne volonté sociale, du désintéressement, comme pour celle de la résistance au désespoir, comme pour celle de l'acceptation volontaire de la discipline sexuelle, seule la doctrine traditionnelle fournit le mode d'idéation qu'exigent les données positives de la psychologie.

Ce mode d'idéation s'impose à toute doctrine éducative, et l'enseignement laïque doit, sous peine de renoncer à la fonction éducative, en fournir une adaptation nouvelle, d'accord avec les conditions présentes de la vérité[1].

J. DELVOLVÉ.

1. Une foi sociale, inconsciemment religieuse et héritière d'une longue tradition mystique et ecclésiastique, foi vivace en quelques âmes ardentes, et insuffisamment transmise par elles à des masses où elle se dénature au contact des intérêts immédiats et brutaux, la foi socialiste, vague mais réelle, voilà la seule force vraiment active aujourd'hui de moralité sociale. Il est curieux de remarquer l'attraction qu'exerce sur les philosophes et les éducateurs l'Église grossière, mais réelle, qui s'élève en dehors d'eux, et s'apprête à prendre en mains la fonction qu'ils abandonnent.

L'éditeur-gérant : MAX LECLERC.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.